

سَوَاحِجُ مَوْلَانَارُوم

علامہ شبلی نعمانیؒ

سوانح مولانا روم

یعنی
مولانا جلال الدین رومیؒ کے مفصل سوانح عمری

مؤلفہ

مولانا شبلی نعمانی

فہرست

نمبر	مضمون	صفحہ	نمبر	مضمون	صفحہ
۱	دیرباچہ	۰	۱۵	سلسلہ باطنی	۲۸
۲	نام و نسب ولادت و تعلیم و تربیت	۱	۱۶	مولانا کے معاصرین اور باب صحبت	۲۹
۳	مولانا کے والد شیخ بہاء الدین کلجی سے		۱۷	اخلاق و عادات	۳۴
	تشریف لیجانا۔	۳	۱۸	ریاضت شاقہ	۳۵
۴	سلاطین روم	"	۱۹	زہد و قناعت	۳۶
۵	قونیہ میں پونچنا	۵	۲۰	معاش	۴۲
۶	مولانا کی ولادت	۶	۲۱	اُمرا کی صحبت سے اجتناب	۴۳
۷	سید برہان الدین سے استفادہ۔	۸	۲۲	وجد و استغراق	۴۴
۸	شمس تبریزی ملاقات	۹	۲۳	تصنیفات	۴۶
۹	شمس تبریز کا گم یا قتل ہونا۔	۱۸	۲۴	دیوان	۴۸
۱۰	مولانا کی شاعری کی ابتدا	"	۲۵	مثنوی	۶۰
۱۱	صلاح الدین زرکوب کی صحبت	۲۰	۲۶	سبب تصنیف	۶۱
۱۲	حسام الدین چلی	۲۳	۲۷	مثنوی کی ترتیب	۷۰
۱۳	مولانا کی بیماری اور وفات	۲۵	۲۸	مثنوی و حدیقہ بعض مشترک مضامین کا مقابلہ	۷۳
۱۴	اولاد	۲۷	۲۹	مثنوی کی خصوصیات	۸۴

۳۰	مثال ۱	۸۹	۴۷	روح
۳۱	مثال ۲	۹۰	۴۸	معاد
۳۲	مثال ۳	۹۱	۴۹	جبر و قدر
۳۳	مثال ۴	۹۲	۵۰	تصوف
۳۴	مثال ۵	۹۳	۵۱	توحید
۳۵	مناظرات	۹۶	۵۲	وحدة الوجود
۳۶	علم کلام	۱۰۴	۵۳	مقامات سلوک و فنا
۳۷	تذہیب مختلف بین سیم یک نیا یک مذہب کا صحیح ہونا ضروری ہے	۱۰۵	۵۴	عبادات
۳۸	الہیات	۱۰۷	۵۵	نماز
۳۹	ذات باری	۱۱	۵۶	روزہ
۴۰	صفات باری	۱۱۵	۵۷	حج
۴۱	نبوت	۱۲۰	۵۸	فلسفہ و سائنس
۴۲	وحی کی حقیقت	۱۲۱	۵۹	تجاوز اجسام
۴۳	مشاہدہ ملائکہ	۱۲۵	۶۰	تجاوز ذرات
۴۴	نبوت کی تصدیق	۱۳۱	۶۱	تجدد و مثال
۴۵	معجزہ	۱۳۵	۶۲	مسئلہ ارتقا
۴۶	معجزہ دلیل نبوت اہل ایمان	۱۳۹		

سوانح مولانا روم

یعنی
مولانا روم کے مفصل سوانح عمری

جس میں
مثنوی شریف اور دیگر تصنیفات پر نہایت تفصیل سے

تقریظ اور تبصرہ لکھا گیا ہے

مولانا روم
عالیجناب شمس العلماء مولانا

ممبر رائل ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال

فیلو آف یونیورسٹی آباد، و

متو سٹل سرکار اصفیہ نظام

CHECKED 7587

محمد رحمت اللہ قد نے

نامی پریس کارپوریشن چھاپا

بسم اللہ الرحمن الرحیم

دیباچہ

حامداً و مُصلیاً

مشکل حکایتیت کہ ہر ذرہ عینِ اوست امانی توان کہ اشارت بہ او کنند

سلسلہ کلامیہ کا یہ چوتھا نمبر ہے، تین حصے (علم الکلام، الکلام، الغزالی) پہلے شائع ہو چکے ہیں۔ مولانا روم کو دنیا جس حیثیت سے جانتی ہو وہ فقرو تصوف ہو، اور اس لحاظ سے متکلمین کے سلسلہ میں انکو داخل کرنا اور اس حیثیت سے انکی سوانح عمری لکھنا، لوگوں کو موجب تعجب ہو گا۔ لیکن ہمارے نزدیک اصلی علم کلام یہی ہے کہ اسلام کے عقائد کی اسطرح تشریح کی جائے اور اسکے حقائق و معارف اسطرح بتائے جائیں کہ خود بخود، و نشین ہو جائیں

مولانا نے جس خوبی سے اس فرض کو ادا کیا ہے، مشکل سے اس کی نظیر
 مل سکتی ہے۔ اس لیے اُن کو زمرہ متکلمین سے خارج کرنا سخت نا انصافی ہو۔
 مولانا کے حالات و واقعات، عام تذکروں میں مختصر اُٹتے ہیں
 سہ سالہ ایک بزرگ، مولانا کے مرید خاص تھے اور مدت تک فیض
 صحبت اُٹھایا تھا۔ اُنھوں نے مولانا کی مستقل سوانح عمری لکھی ہے۔
 مناقب العارفین میں بھی اُنکا مفصل تذکرہ ہے، میں نے زیادہ تر انھیں
 دونوں کتابوں کو ماخذ قرار دیا ہے۔ لیکن یہ کتابیں قدیم مذاق پر لکھی گئی ہیں
 اور اس لیے ضروری اور بکار آمد باتیں کم ملتی ہیں۔ لیکن اس نقصان کی تلافی
 اس طرح کر دی گئی ہے کہ مولانا کے کلام، اور بالخصوص مثنوی پر نہایت
 مفصل تبصرہ لکھا ہے۔ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللّٰهِ ۖ وَهُوَ يَغْفِرُ الْغَوٰیۤیۡ وَتَعْمَرُ الْقَوٰیۤیۡ



نام و نسب، ولادت و تعلیم و تربیت

محمد نام بجلال الدین لقب معرفت مولانا کے روم حضرت ابو بکر صدیق کی اولاد میں تھے بخواہر مضییہ میں سلسلہ نسب اس طرح بیان کیا ہے محمد بن محمد بن حسین بن احمد بن قاسم بن مسیب بن عبداللہ بن عبد الرحمن بن ابی بکر الصدیق اس روایت کی رو سے حسین لکھی مولانا کے پردادا ہوتے ہیں، لیکن سپہ سالار نے اُن کو دادا لکھا ہے اور یہی صحیح ہے حسین بہت بڑے صوفی اور صاحبِ حال تھے، طہلین وقت اس قدر انکی عزت کرتے تھے کہ محمد خوارزم شاہ نے اپنی بیٹی کی اُن سے شادی کر دی تھی بہار الدین اسی کے بطن سے پیدا ہوئے اس لحاظ سے سلطان محمد خوارزم شاہ، بہار الدین کا مامون اور مولانا کا نانا تھا۔

مولانا کے والد
شیخ بہار الدین

مولانا کے والد کا لقب بہار الدین ماورن بلخ وطن تھا، علم و فضل میں کیتاے روگا گئے جاتے تھے خراسان کے تمام دور دراز مقامات سے انھی کے ہاں فتوے آتے تھے، مت المال سے کچھ روزینہ مقرر تھا، اسی پر گذر اوقات تھی، وقف کی آمدنی سے مطلقاً لے دینے العلم ازقی۔

محمد خوارزم شاہ سلسلہ خوارزمیہ کا بہت بڑا با اقتدار فرمانروا تھا۔ خراسان سے لیکر تمام ایران، ماوراء النہر، کاشغور و علاق تک اسکے زیر اثر تھا، اخیراً خیرین ارادہ کیا کہ سلطنت عباسیہ کو مٹا کر اسکے بجائے سادات کی سلطنت قائم کرے اس ارادہ سے بغداد کو روانہ ہوا، لیکن راہ میں اس قدر برکت پڑی کہ واپس آیا، سلسلہ ۷۰۰ میں چنگیز خانیون سے شکست کھائی اور بالآخر ناکامی کی حالت میں سلسلہ ۷۰۰ میں وفات پائی۔ دیکھو تذکرہ دولت شاہ سمرقندی ۱۲

متعین نہیں ہوتے تھے، معمول تھا کہ صبح سے دوپہر تک علوم درسیہ کا درس دیتے نظر کے بعد حقائق اور اسرار بیان کرتے پیر اور جمعہ کا دن وعظ کے لیے خاص تھا، یہ خوارزم شاہیوں کی حکومت کا دور تھا، اور محمد خوارزم شاہ جو اس سلسلہ کا گل سرسید تھا، مسند آرا تھا، وہ بہاء الدین کے حلقہ بگوشوں میں تھا اور اکثر انکی خدمت میں حاضر ہوتا، اسی زمانہ میں امام فخر الدین رازی بھی تھے اور خوارزم شاہ کو اسے بھی خاص عقیدت تھی، اکثر ایسا ہوتا کہ جب محمد خوارزم شاہ بہاء الدین کی خدمت میں حاضر ہوتا تو امام صاحب بھی ہمراہ ہوتے، بہاء الدین اتنا سے وعظ میں فلسفہ یونانی اور فلسفہ دانوں کی نہایت مذمت کرتے اور فرماتے کہ جن لوگوں نے کتب آسمانی کو پس پشت ڈال رکھا ہے اور فلسفیوں کی تقویم کہن پر جان دیتے ہیں، نجات کی کیا امید کر سکتے ہیں، امام صاحب کو یہ ناگوار گذرتا لیکن خوارزم شاہ کے لحاظ سے کچھ کہ نہ سکتے،

ایک دن خوارزم شاہ مولانا بہاء الدین کے پاس گیا تو ہزاروں لاکھوں آدمیوں کا مجمع تھا، شخصی سلطنتوں میں جو لوگ مرجع عام ہوتے ہیں سلاطین وقت کو ہمیشہ انکی طرف سے بے اطمینانی رہتی ہے، مامون الرشید نے اسی بنا پر حضرت علی رضا کو عید گاہ میں جانے سے روک دیا تھا، بہانہ لگے اسے بتا پر مجدد الف ثانی کو قید کر دیا تھا، بہر حال خوارزم شاہ نے حد سے زیادہ بھیڑ بھاڑ دیکھ کر امام رازی سے کہا کہ کس غضب کا مجمع ہے، امام صاحب اس قسم کے موقع کے منتظر رہتے تھے، فرمایا ان

شیخ بہاء الدین کا
بلخ سے تشریف
لے جانا

اور اگر ابھی سے تدارک نہ ہوا تو پھر شکل پڑیگی، خوارزم شاہ نے امام صاحب کے اشارہ سے خزانہ شاہی اور قلعہ کی کنجیان، بہاء الدین کے پاس بھیج دیں اور کہلا بھیجا کہ اسباب سلطنت سے صرف یہ کنجیان میرے پاس رہ گئی ہیں وہ بھی حاضر ہیں مولانا بہاء الدین نے فرمایا کہ اچھا، جمعہ کو وعظ کھڑا بیان سے چلا جاؤنگا، جمعہ کے دن شہر سے نکلے، مریدان خاص میں سے تین سو بزرگ ساتھ تھے، خوارزم شاہ کو خبر ہوئی تو بہت پچھتایا اور حاضر ہو کر بڑی منت سماجت کی، لیکن یہ اپنے ارادہ سے باز نہ آئے، راہ میں جہان گذر ہوتا تھا تمام روسا و امرا زیارت کو آتے تھے، ۱۱۸۷ھ میں نیشاپور پہنچے، خواجہ فرید الدین عطارؒ انکے ملنے کو آئے، اس وقت مولانا روم کی عمر چھ برس کی تھی، لیکن سعادت کا ستارہ پیشانی سے چمکتا تھا، خواجہ صاحب نے شیخ بہاء الدین سے کہا کہ اس جو ہر قابل سے غافل نہ ہونا، یہ کھری پنی مشنوی اسرار نامہ، مولانا کو عنایت کی۔

چونکہ مولانا کے حالات زندگی میں سلاطین روم کا ذکر جایجا آئیگا اور ان سلاطین میں سے اکثر ان کو مولانا سے خاص تعلق رہا ہے اس لیے مختصر طور پر اس سلسلہ کا ذکر ضروری ہے اس زمانہ میں جو لوگ سلاطین روم کہلاتے تھے وہ سلجوقیہ کی تیسری شاخ تھی جو ایشیا کوچک پر قابض ہو گئی تھی اور اس زمانہ میں ایشیائے کوچک ہی کو روم کہتے تھے یہ سلطنت ۲۲۰ سال تک قائم رہی اور ہم حکمران ہوئے اس سلسلہ کا پہلا فرمانروا قتلش تھا جو طغرل بابک سلجوقی کا برادرِ عم زاد تھا، قتلش الپ ارسلان کے مقابلہ میں باغی ہو کر شہید ہو گیا۔

سلاطین روم

۱۱۸۷ھ واقعہ اور تمام مذکورین میں مذکور ہے لیکن یہ سالار کے رسالہ میں اسکا مطلق ذکر نہیں۔

مولانا اپنے والد کے ساتھ جب ان اطراف میں آئے تو اس وقت علاء الدین کی قبا و تخت سلطنت پر متمکن تھا، وہ بڑی عظمت و جلال کا بادشاہ تھا، اور اسکی حدود سلطنت بہت وسیع ہو گئے تھے ۶۳۴ھ میں مر گیا، اور اسکا بیٹا غیاث الدین کبچہرو بادشاہ ہوا، اُسکے زمانہ میں ۶۴۱ھ میں تاتاریوں نے بہرہ داری تاجپور و مکران کیا، غیاث الدین نے انکو روکنا چاہا لیکن خود شکست کھائی اور مجبور ہو کر مطیع ہو گیا، ۶۵۶ھ میں وفات پائی، اُسے تین بیٹے چھوڑے، علاء الدین کی قبا و عز الدین کی کاوس، رکن الدین قلیج ارسلان، علاء الدین کو خاص قونیہ کی حکومت ملی، ۶۵۵ھ میں وہ ہلاکو خان کے بھائی منجوجاٹ ملنے کے لیے قونیہ سے چلا، اور اسی سفر میں مر گیا، منجوجان نے بلاد روم کو اُسکے دو بھائیوں میں تقسیم کر دیا، اور یہ دونوں بھائی منجوجان کے خراج گزار رہے۔

غرا الدین کی کاوس خاص قونیہ کا بادشاہ تھا، اسی زمانہ میں ہلاکو کے سپہ سالار بیکو نے قونیہ پر حملہ کیا، کی کاوس بھاگ گیا، اہل شہر نے خطیب شہر کے ہاتھ پر بیکو سے بیعت کی، بیکو نے خطیب کی بہت عزت کی اور اسکی بیوی خطیب کے ہاتھ پر اسلام لائی، ۶۵۹ھ میں کی کاوس اور رکن الدین دونوں بھائیوں میں لڑائی ہوئی، اور ہلاکو کی مدد سے رکن الدین نے فتح پائی، لیکن وہ خود بھی قتل کر دیا گیا۔

معین الدین پروانہ جسکا ذکر اکثر مولانا کے حالات میں آئیگا اسی رکن الدین کا حاجب اور دراصل سیاہ و سفید کا مالک تھا۔ رکن الدین مولانا کا مکران و مرید خاص اور منجوجاٹ کا

۱۷ یہ حالات زیادہ تر ابن خلدون سے لیے گئے ہیں، حبیب السیر اور ابن خلدون میں جایجا اختلاف ہے، لیکن میں نے ابن خلدون کو ترجیح دی ہے، ابن خلدون فارسی نہ جانتے کی وجہ سے معین الدین پروانہ کو پروانہ لکھا ہے۔

مولانا بہاء الدین نیشاپور سے روانہ ہو کر بغداد پہنچے یہاں متون قیام رہا، روزانہ شہر کے تمام امرا اور روسا و علمائے کرام کو آتے تھے اور ان سے معارف و حقائق سنتے تھے، اتفاق سے انہی دنوں بادشاہ روم کی قباد کی طرف سے سفارت کے طور پر کچھ لوگ بغداد میں آئے تھے یہ لوگ مولانا بہاء الدین کے حلقہ درس میں شریک ہو کر مولانا کے حلقہ بگوش ہو گئے واپس جا کر علاء الدین سے تمام حالات بیان کیے وہ غائبانہ مرید ہو گیا، شیخ بہاء الدین بغداد سے حجاز اور حجاز سے شام ہوتے ہوئے زنجان میں آئے زنجان سے آق شہر کا رخ کیا یہاں خاتون ملک سعید فخر الدین نے نہایت خلوص سے مہمانداری کے لوازم ادا کیے پورے سال بھر یہاں قیام رہا۔ زنجان سے لارندہ کا رخ کیا۔ یہاں سات برس تک قیام رہا۔ اس وقت مولانا روم کی عمر ۱۸ برس کی تھی، بہاء الدین نے اسی سن میں انکی شادی کر دی، مولانا کے فرزند رشید سلطان ولد ۷۲۳ھ میں بین پیدا ہوئے۔ لارندہ سے شیخ بہاء الدین کی قباد کی درخواست پر قونیہ کو روانہ ہوئے کی قباد کو خبر ہوئی تو تمام ارکان دولت کے ساتھ پیشوائی کو نکلا اور بڑے تزک و احتشام سے شہر میں لایا، شہر نیاہ کے قریب پہونچ کر علاء الدین گھوڑے سے اتر پڑا اور پیادہ پاساٹھ ساتھ آیا مولانا کو ایک عالیشان مکان میں اتارا اور ہر قسم کے ضروریات و آرام کے سامان مہیا کیے اکثر مولانا کے مکان پر آتا اور فیض صحبت اٹھاتا۔

قونیہ میں پہنچنا

شیخ بہاء الدین نے جمعہ کے دن ۱۸ ربیع الثانی ۷۲۸ھ میں وفات پائی۔

لے نجات۔

مولانا رومؒ ۶۰۴ھ میں بمقام پنج پیدامہوئے ابتدائی تعلیم اپنے والد شیخ بہار الدین سے حاصل کی شیخ بہار الدین کے مریدوں میں سید برہان الدین محقق بڑے پایہ کے فاضل تھے مولانا کے والد نے مولانا کو انکی آغوش تربیت میں دیا۔ وہ مولانا کے تالیق بھی تھے اور استاد بھی مولانا نے اکثر علوم و فنون انھی سے حاصل کیے۔ ۱۸ یا ۱۹ برس کی عمر میں جیسا کہ اوپر گزر چکا ہے اپنے والد کے ساتھ قونیہ میں آئے جب انکے والد نے انتقال کیا تو اسکے دوسرے سال یعنی ۶۲۹ھ میں جب انکی عمر ۲۰ برس کی تھی تکمیل فن کے لیے شام کا قصد کیا۔ اس زمانہ میں دمشق اور حلب علوم و فنون کے مرکز تھے ابن جمیر نے ۷۸۷ھ میں جب دمشق کا سفر کیا تو خاص شہر میں ۲۰ بڑے بڑے دارالعلوم موجود تھے۔ حلب میں سلطان صلاح الدین کے بیٹے الملک الظاہر نے قاضی ابوالحسن کی تحریک سے ۷۹۱ھ میں متعدد بڑے بڑے مدرسے قائم کیے چنانچہ اس زمانہ سے حلب بھی دمشق کی طرح مدینۃ العلوم بن گیا

مولانا نے اول حلب کا قصد کیا اور مدرسہ حلاویہ کی دارالافتاء دبورڈنگ میں قیام کیا اس مدرسہ کے مدرس کمال الدین ابن عدیم حلبی تھے انکا نام عمر بن احمد بن ہبہ اللہ ہی

۱۰ مناقب العارفین صفحہ ۵۲۔

۱۱ سفرنامہ ابن جمیر ذکر دمشق۔

۱۲ ابن خلکان ترجمہ قاضی بہار الدین۔

۱۳ سپہ سالار صفحہ ۳۹۔

ابن خلکان نے لکھا ہے کہ وہ محدث حافظ مونیخ - فقیہ کاتب مفتی - اور ادیب تھے۔
حلب کی تاریخ جو انھوں نے لکھی ہے اُس کا ایک ٹکڑا یورپ میں چھپ گیا ہے۔

مولانا نے مدرسہ حلاویہ کے سوا حلب کے اور مدرسوں میں بھی علم کی تحصیل کی طالب علمی
ہی کے زمانہ میں عربیت - فقہ - حدیث - اور تفسیر اور معقول میں یہ کمال حاصل کیا کہ جب
کوئی مشکل مسئلہ پیش آتا اور کسی سے حل نہ ہوتا تو لوگ انکی طرف رجوع کرتے

دمشق کی نسبت یہ پتہ نہیں چلتا کہ کس مدرسہ میں رہ کر تحصیل کی سپہ سالار نے ایک ضمنی
موقع پر لکھا ہے کہ ”وقتیکہ خداوندگار ما“ در دمشق بود در مدرسہ برانیہ در حجرہ کہ متکلم بودند“
لیکن یہ مدرسہ برانیہ کے کچھ حالات معلوم نہیں۔ مناقب العارفین میں لکھا ہے کہ مولانا
نے سات برس تک دمشق میں رہ کر علوم کی تحصیل کی اور اس وقت مولانا کی عمر
بہم برس کی تھی۔

یہ امر قطعی ہے کہ مولانا نے تمام علوم درسیہ میں نہایت اعلیٰ درجہ کی مہارت پیدا کی
تھی جو ہر مضمین میں لکھا ہے کان عالمًا بال مذاہب واسع الفقه عالمًا
بالخلاف وانواع العلوم، خود انکی مشنوی اسکی بہت بڑی شہادت ہے، لیکن
اس سے بھی انکار نہیں ہو سکتا کہ انھوں نے جو کچھ پڑھا تھا اور جن چیزوں میں کمال
حاصل کیا تھا وہ اشاعرہ کے علوم تھے، مشنوی میں جو تفسیری روایتیں نقل کی ہیں
اشاعرہ یا ظاہریوں کی روایتیں ہیں، انبیاء کے قصص وہی نقل کیے ہیں جو عوام میں

مشہور تھے مقررہ سے انکو وہی نفرت ہے جو اشاعرہ کو ہے چنانچہ ایک جگہ فرماتے ہیں۔

ہست این تاویل اہل اعتزال وای آنکس کوئندارد نور حال

مولانا کے والد نے جب وفات پائی تو سید برہان الدین اپنے وطن ترمذ میں تھے یہ خبر

سکر ترمذ سے روانہ ہوئے اور قونیہ میں آئے، مولانا اس وقت لارند میں تھے، سید برہان الدین

نے مولانا کو خط لکھا، اور اپنے آنے کی اطلاع دی، مولانا اسی وقت روانہ ہوئے، قونیہ

میں شاگرد استاد کی ملاقات ہوئی، دونوں نے ایک دوسرے کو گلے لگایا اور دیر تک

دونوں پر بخود کی کیفیت رہی، افاقہ کے بعد سید نے مولانا کا امتحان لیا، اور جب

تمام علوم میں کامل پایا تو کہا کہ صرف علم باطنی رہ گیا ہے اور یہ تمہارے والد کی امامت ہے

جو میں تمکو دیتا ہوں، چنانچہ نو برس تک طریقت اور سلوک کی تعلیم دی، بعضوں کا بیان ہے

کہ اسی زمانہ میں مولانا ان کے مرید بھی ہو گئے، چنانچہ مناقب العارفین میں ان تمام واقعات

کو تفصیل لکھا ہے، مولانا نے اپنی مثنوی میں جا بجا سید موصوف کا اسی طرح نام لیا ہے

جس طرح ایک مخلص مرید پیر کا نام لیتا ہے،

یہ سب کچھ تھا لیکن مولانا پر اب تک ظاہری ہی علوم کا رنگ غالب تھا، علوم دینیہ کا

درس دیتے تھے، وعظ کتے تھے، فتویٰ لکھتے تھے، سماع وغیرہ سے سخت احتراز کرتے تھے،

انکی زندگی کا دوسرا دور، درحقیقت شمس تبریزی کی ملاقات سے شروع ہوتا ہے

جس کو ہم تفصیل سے لکھتے ہیں۔

یہ عجیب بات ہے کہ شمس تبریزی کی ملاقات کا واقعہ جو مولانا کی زندگی کا سب سے

سید برہان الدین
سے استفادہ

بڑا واقعہ ہے تذکرون اور تاریخون میں اس قدر مختلف اور متناقض طریقوں سے منقول ہے کہ اصل واقعہ کا پتہ لگانا مشکل ہے۔

شمس تبریزی
ملاقات

جو اہم مضمیمہ جو علماء حنفیہ کے حالات میں سب سے پہلی اور سب سے زیادہ مستند کتاب ہے، اس میں لکھا ہے کہ ایک دن مولانا گھڑین تشریف رکھتے تھے، ملائذہ اس پاس بیٹھے تھے، چاروں طرف کتابوں کا ڈھیر لگا ہوا تھا، اتفاقاً شمس تبریزی کسی طرف سے آنکلی اور سلام کر کے بیٹھ گئے، مولانا کی طرف مخاطب ہو کر پوچھا کہ یہ کتابوں کی طرف اشارہ کر کے کیا ہے، مولانا نے کہا یہ وہ چیز ہے جس کو تم نہیں جانتے، یہ کہنا تھا کہ دفعہ تمام کتابوں میں آگ لگ گئی، مولانا نے کہا یہ کیا ہے، شمس نے کہا یہ وہ چیز ہے جس کو تم نہیں جانتے، شمس تو یہ کہہ کر چل دیے مولانا کا یہ حال ہوا کہ گھربار مال اولاد سب چھوڑ چھاڑ بھل کھڑے ہوئے، اور ملک بملک خاک چھانتے پھرے، لیکن شمس کا کہیں پتہ نہ لگا، کہتے ہیں کہ مولانا کے مریدوں میں سے کسی نے شمس کو قتل کر ڈالا،

زین العابدین شروانی نے مثنوی کے دیباچہ میں لکھا ہے کہ شمس تبریزی کو انسجیر بابا کمال الدین جنہی نے حکم دیا کہ روم جاؤ وہاں ایک دل سوختہ ہے اس کو گرم کر آؤ، شمس پھرتے پھرتے قونہ پہنچے، شکر فروشوں کی کاروان سرا میں اترے، ایک دن مولانا روم کی سواری بڑے تزک و احتشام سے نکلی، شمس نے سر راہ ٹوک کر پوچھا کہ ”مجاہدہ و ریاضت سے کیا مقصد ہے“ مولانا نے کہا اتبلع شریعت، شمس نے کہا یہ تو سب جانتے ہیں، مولانا نے کہا اس سے بڑھ کر اور کیا ہو سکتا ہے، شمس نے فرمایا علم کے یہ معنی ہیں کہ ”تکو منزل تک

پہونچا دے پھر حکیم سنائی کا یہ شعر پڑھا۔

علم کز تو ترانہ بستاند جہل ازان علم بہ بود بسیار

مولانا پران جلون کا یہ اثر ہوا کہ اُسی وقت شمس کے ہاتھ پر ہیئت کر لی۔ ایک اور روایت میں ہے کہ مولانا حوض کے کنارے بیٹھے ہوئے تھے، سامنے کچھ کتابیں رکھی ہوئی تھیں، شمس نے پوچھا کہ یہ کیا کتابیں ہیں؟ مولانا نے کہا یہ قیل وقال ہے، تمکو اس سے کیا غرض؟ شمس نے کتابیں اٹھا کر حوض میں پھینک دیں، مولانا کو نہایت رنج ہوا اور کہا کہ میان درویش! تم نے ایسی چیزیں ضائع کر دیں جو آب کی سطح نہیں مل سکتیں، ان کتابوں میں ایسے نادر نکتے تھے کہ انکا نعم البدل نہیں مل سکتا، شمس نے حوض میں ہاتھ ڈالا اور تمام کتابیں نکال کر کنارہ پر رکھ دیں، لطف یہ کہ کتابیں ویسی ہی خشک کی خشک تھیں، مٹی کا نام نہ تھا، مولانا پر سخت حیرت طاری ہوئی، شمس نے کہا یہ عالم حال کی باتیں ہیں، تم ان کو کیا جانو؟ اسکے بعد مولانا ان کے ارا و متدوں میں داخل ہو گئے۔

ابن بطوطہ سفر کرتے کرتے جب قونینہ میں پہونچا ہے تو مولانا کی قبر کی زیارت کی، تقریب سے مولانا کا کچھ حال لکھا ہے، اور شمس کی ملاقات کی جو روایت وہاں تو اترا مشہور تھی اسکو نقل کیا ہے، چنانچہ وہ حسب ذیل ہے۔

”مولانا اپنے مدرسہ میں درس دیا کرتے تھے، ایک دن ایک شخص حلوایہ چتا ہوا مدرسہ میں آیا، حلوے کی اُسنے قاشین بنالین تھیں، اور ایک ایک پیسہ کو

ایک ایک قاش بچتا تھا مولانا نے ایک قاش لی اور تناول فرمائی۔
 حلوائے کر وہ تو کسی طرف نکل گیا، ادھر مولانا کی یہ حالت ہوئی کہ بے اختیار کھڑے
 کھڑے ہوئے اور خدا جانے کہ ہر چل دیئے برسوں کچھ پتہ نہ چلا، کئی برس کے بعد آئے تو
 یہ حالت تھی کہ کچھ بولتے چالتے نہ تھے جب کبھی زبان کھلتی تھی تو شعر پڑھتے تھے،
 اُنکے شاگردان شعرون کو لکھ لیا کرتے تھے، یہی اشعار تھے جو جمع ہو کر مثنوی نگینی، یہ
 واقعہ لکھ کر ابن بطوطہ لکھتا ہے کہ ان اطراف میں اس مثنوی کی بڑی عزت ہے لوگ اسکی
 نہایت تعظیم کرتے ہیں اور اسکا درس دیتے ہیں، خانقاہوں میں شب جمعہ معمولاً
 اس کی تلاوت کی جاتی ہے۔

جو روایتیں نقل ہوئیں ان میں سے بعض نہایت مستند کتابوں میں ہیں مثلاً
 جو اہر مضیئہ بعض اور تذکروں میں منقول ہیں بعض زبانی متواتر روایتیں ہیں، لیکن
 ایک بھی صحیح نہیں، نہ صرف اس لحاظ سے کہ خارج از قیاس ہیں، بلکہ اس لیے کہ جیسا کہ
 آگے آتا ہے صحیح روایت کے خلاف ہیں اس سے تم قیاس کر سکتے ہو کہ صوفیہ کبار
 کے حالات میں کس قدر دور از کار روایتیں مشہور ہو جاتی ہیں اور وہی کتابوں
 میں درج ہو کر سلسلہ بہ سلسلہ پھیلتی جاتی ہیں۔

سپہ سالار جنکا ذکر اوپر گذر چکا ہے مولانا کے خاص شاگرد تھے، ہم برس فیض صحبت
 اٹھایا تھا، واقعہ نگاری میں ہر جگہ خرق عادت کی بھی آمیزش کرتے جاتے ہیں،
 تاہم شمس کی ملاقات کا جو حال لکھا ہے سادہ صاف اور بالکل قرین عقل ہے،

چنانچہ ہم اُسکو تفصیل اس موقع پر نقل کرتے ہیں، لیکن ملاقات کے ذکر سے پہلے مختصر طور پر شمس تبریز کے حالات لکھنے ضرور ہیں۔

شمس تبریز کے والد کا نام علاء الدین تھا وہ کیا بزرگ کے خاندان سے تھے جو فرقہ سمعیلیہ کا امام تھا، لیکن انھوں نے اپنا آبائی مذہب ترک کر دیا تھا، شمس نے تبریز میں علم ظاہری کی تحصیل کی پھر بالکمال الدین جندی کے مرید ہوئے، لیکن عام صوفیوں کی طرح پیری مریدی اور بیعت و ارادت کا طریقہ نہیں اختیار کیا، سوداگروں کی وضع میں شہروں کی سیاحت کرتے رہتے جہاں جاتے کاروان سرا میں اترتے اور بھرپکا دروازہ بند کر کے مراقبہ میں مصروف ہوتے، معاش کا یہ طریقہ رکھا تھا کہ کبھی زائر بند بن لیتے اور اسی کو بچکر کفاف مہیا کرتے، ایک دفعہ مناجات کے وقت دعا مانگی کہ اے کوئی ایسا بندہ خاص ملتا جو میری صحبت کا متحمل ہو سکتا، عالم غیب سے اشارہ ہوا کہ روم کو جاؤ، اسی وقت چل کھڑے ہوئے قومیہ پہنچے تو رات کا وقت تھا، بیچ فروشوں کی سرے میں اترے، سرے کے دروازہ پر ایک بلند چبوترہ تھا، اکثر اُمرا اور عائد تفریح کے لیے وہاں آ بیٹھتے تھے، شمس بھی اسی چبوترہ پر بیٹھا کرتے تھے، مولانا کو اُنکے آنے کا حال معلوم ہوا تو اُنکی ملاقات کو چلے، راہ میں لوگ قدمبوس اٹھتے جاتے تھے، اسی شان سے سرے کے دروازہ پر پہنچے، شمس نے سمجھا کہ یہی شخص ہے جسکی نسبت بشارت ہوئی ہے، دو نوں بزرگوں کی آنکھیں چار ہوئیں اور دیر تک

لے دیا، چہ شہنوی، نفحات میں لکھا ہے کہ شمس کا کیا بزرگ کے خاندان سے ہونا غلط ہے۔

زبان میں باتیں ہوتی رہیں شمس نے مولانا سے پوچھا کہ حضرت بایزید بسطامی کے ان دو واقعات میں کیونکر تطبیق ہو سکتی ہے کہ ایک طرف تو یہ حال تھا کہ تمام عمر اس خیال سے خرپڑہ نہیں کھایا کہ معلوم نہیں جناب رسول اللہ نے اسکو کس طرح کھایا ہے؟ دوسری طرف اپنی نسبت یوں فرماتے تھے کہ سبحانی ما اعظم شأنی (یعنی اللہ اکبر!) میری شان کس قدر بڑی ہے، حالانکہ رسول اللہ صلی علیہ وسلم با این ہمہ جلالت شان فرمایا کرتے تھے کہ میں دن بھر میں شتر دفعہ استغفار کرتا ہوں، مولانا نے فرمایا کہ بایزید اگرچہ بہت بڑے پایہ کے بزرگ تھے لیکن مقام ولایت میں وہ ایک خاص درجہ پر ٹہر گئے تھے اور اس درجہ کی عظمت کے اثر سے انکی زبان سے ایسے الفاظ نکل جاتے تھے، بخلاف اسکے جناب رسول اللہ صلی علیہ وسلم منازل تقرب میں برابر ایک پایہ سے دوسرے پایہ پر چڑھتے جاتے تھے، اس لیے جب بلند پایہ پر پہنچتے تھے تو پہلا پایہ اس قدر پست نظر آتا تھا کہ اس سے استغفار کرتے تھے،

مناقب العارفین کی روایت میں جزئی اختلافات کے ساتھ تصریح ہو کہ یہ مسئلہ کا واقعہ ہے اس بنا پر مولانا کی مسند نشینی فقر کی تاریخ، اسی سال سے شروع ہوتی ہے۔

سپہ سالار کا بیان ہے کہ چھ مہینے تک برابر دو نوں بزرگ صلاح الدین زرکوب کے حجرہ میں چلہ کش رہے، اس مدت میں آب و غذا قطعاً متروک تھی اور بجز صلاح الدین کے اور کسی حجرہ میں آمد و رفت کی مجال نہ تھی، مناقب العارفین میں اس مدت کو نصف کر دیا ہے، اس زمانہ سے مولانا کی حالت میں ایک

نمایان تغیر جو پیدا ہوا وہ یہ تھا کہ اب تک سماع سے محترم تھے اب اسکے بغیر چین نہیں آتا تھا چونکہ مولانا نے درس و تدریس اور وعظ و پند کے اشتغال وقفہ چھوڑ دیے اور حضرت شمس کی خدمت سے دم بھر کو جدا نہیں ہوتے تھے تمام شہر میں ایک شورش مچ گئی، لوگوں کو سخت رنج تھا کہ ایک دیوانہ بے سروپا نے مولانا پر ایسا سحر کر دیا کہ وہ کسی کام کے نہیں رہے، یہ بڑی ہی بے ایمان تک پہلی کہ خود مریدان خاص اسکی شکایت کرنے لگے، شمس کو ڈر ہوا کہ یہ شورش فتنہ انگیزی کی حد تک نہ پہنچ جائے، چپکے گھر سے نکل کر دمشق کو چل دیے، مولانا کو انکے فراق کا ایسا صدمہ ہوا کہ سب لوگوں سے قطع تعلق کر کے عزلت اختیار کی، مریدان خاص کو بھی خدمت میں بار نہیں مل سکتا تھا مدت کے بعد شمس نے مولانا کو دمشق سے خط لکھا، اس خط نے شوق کی آگ اور بٹھکادی، مولانا نے اس زمانہ میں نہایت رقت آمیز اور پراثر اشعار کہے جن لوگوں نے شمس کو آزر دیا تھا، انکو سخت ندامت ہوئی سب نے مولانا سے آکر معافی کی درخواست کی چنانچہ اس واقعہ کو مولانا کے صاحبزادے سلطان ولد نے اپنی مثنوی میں درج کیا ہے۔

ہمہ گریان بہ تو بہ گفتہ کہ ولے	عفو ما کن ازین گناہ خدے
قد را و از عمی نہ دانستیم	کہ ہدا و پیشوانہ دانستیم
طفل رہ بودہ ایم خردہ گیر	یارب انداز در دل آن بیر
کہ کند عذر ہاے مارا او	عفو گلی ازین شدیم دو تو

پیش شیخ آمد ندلا بہ کنان کہ بہ بخشا کن و گز بہجران
 تو بہ ہامی کنیم رحمت کن گز و گراین کنیم لعنت کن
 شیخ شان چونکہ دید ازیشان این راہ شان داد و رفت از آن کین
 اب رے یہ قرار پائی کہ سب ملکر و مشق جائیں اور شمس کو مناکر لائیں، سلطان ولد
 اس قافلہ کے سپہ سالار بنے، مولانا نے شمس کے نام ایک منظوم خط لکھا اور
 سلطان ولد کو دیا کہ خود پیش کرنا، خط یہ تھا۔

بہ خدا نیکہ در ازل بودہ ست حی و دانا و قادرِ قیوم
 نور او شمع ہامی عشق، افروخت تاب شد صد ہزار سر معلوم
 از یکے حکم او بہمان پُر شد عاشق و عشق و حاکم و محکوم
 در طلسمات شمس تبریزی گشت گنج عجائبش مکتوم
 کہ از ان دم کہ تو سفر کردی از حلاوت جدا شدیم چو موم
 ہمہ شب، اپہو شمع سے سوزیم زاتشی جفت و انگبین محروم
 در سراقِ جمال تو مارا جسم ویران جان بچون موم
 آن عنان را بدین طرف بر تاب زفت کن پیل عیش را خرطوم
 بے حضورت، سماع نیست حلال بہچو شیطان طرب شدہ مرحوم
 یک غزل بے توییچ گفتہ شد تا رسد آن بہ شرقہ مفہوم
 بس بذوق سماع نامہ تو غزلی پنج و شش بشد منظوم

شام از نور صبح روشن باد ای بتو فخر شام وار من و روم
ان اشعار کے علاوہ ایک غزل بھی ۵ اشعار کی لکھی تھی جس کے دو شعر دیباچہ
ثنوی میں نقل کیے ہیں۔

برویدے حریفان بکشد یار مارا بمن آوریہ حالاً صنم گریز پارا
اگر او بوعده گوید کہ دم دگر بیاید مخورید مکر اورا، بفریبید او شمارا
سلطان ولد قافلہ کے ساتھ دمشق پہونچے بڑی مشکل سے شمس کا پتہ لگا، سب سامنے
جا کر آداب و تسلیم بجالائے اور پیشکش جو ساتھ لائے تھے نذر کر کے مولانا کا خط دیا، شمس
مُسکرائے کہ ع بدم و دانہ نگیرند مرغ دانارا، پھر فرمایا کہ ان خرف ریزوں کی ضرورت
نہیں، مولانا کا پیام کافی ہے، چند روز تک اس سفارت کو مہمان رکھا پھر دمشق سے
سب کو لیکر روانہ ہوئے تمام لوگ سوار یون پر تھے، لیکن سلطان ولد کمال ادب سے
شمس کے رکاب کے ساتھ دمشق سے قونیہ تک پیادہ آئے، مولانا کو خبر ہوئی تو تمام
مریدوں اور حاشیہ بوسوں کو ساتھ لیکر استقبال کو نکلے اور بڑے تزک و احتشام سے
لائے۔ مدت تک بڑے ذوق و شوق کی صحبتیں رہیں۔

چند روز کے بعد حضرت شمس نے مولانا کی ایک موردہ کے ساتھ جس کا نام کیمیا تھا،
شادی کر لی، مولانا نے مکان کے سامنے ایک خیمہ نصب کرا دیا کہ حضرت شمس اس میں
قیام فرمائیں۔ مولانا کے ایک صاحبزادے جس کا نام علاء الدین چلیبی تھا جب مولانا سے

لے دیا پھر ثنوی میں لکھا ہے کہ پیشکش ہزار دینار تھے اور مولانا نے ایسے بھیجے تھے کہ حضرت شمس کے آستانہ پر تار کیے جائیں۔

ملنے آئے تو حضرت شمس کے خیمہ میں سے ہو کر جاتے شمس کو ناگوار ہوتا۔ چند بار منع کیا، لیکن وہ باز نہ آئے۔ علاء الدین نے لوگوں سے شکایت شروع کی، حاسدوں کو موقع ملا، سب نے کہنا شروع کیا کہ کیا غضب ہے ایک بیگانہ آئے اور یگانوں کو گھر میں نہ آنے دے، یہ چرچا بڑھتا گیا، یہاں تک کہ شمس نے اب کی دفعہ غم کر لیا کہ جا کر کھڑے بھی نہ آئیں، چنانچہ دفعہ غائب ہو گئے، مولانا نے ہر طرف آدمی دوڑائے لیکن کہیں پتہ نہ چلا، آخر تمام مریدوں اور عزیزوں کو ساتھ لیکر خود تلاش کو نکلے، دمشق میں قیام کر کے ہر طرف سرخ رسانی کی، لیکن کامیابی نہ ہوئی، آخر مجبور ہو کر قونیہ کو واپس چلے آئے۔

یہ تمام واقعات سپہ سالار نے تفصیل لکھے ہیں، مناقب العارفین میں کہیمیا سے شادی کرنے کا واقعہ منقول نہیں، لیکن اس قدر لکھا ہے کہ حضرت شمس کی زوجہ محترمہ کہیمیا خاتون تھیں، وہ بے اجازت ایک دفعہ باہر چلی گئی تھیں، اس پر حضرت شمس سخت ناراض ہوئے، وہ اسی وقت بیمار ہوئیں اور تین دن کے بعد مر گئیں، انکی وفات کے بعد حضرت شمس دمشق کو چلے گئے، مناقب العارفین میں یہ بھی لکھا ہے کہ یہ واقعہ شعبان ۷۸۷ھ میں پیش آیا، اگر یہ روایت صحیح ہے تو مولانا اور شمس کی صحبت کل دو برس رہی۔

مثنوی کے دیباچہ میں لکھا ہے کہ شمس، اول دفعہ جب ناراض ہو کر چلے گئے تو اپنے وطن تبریز پہنچے، اور مولانا خود جا کر انکو تبریز سے لائے، چنانچہ خود مثنوی میں اس واقعہ کی طرف ان اشعار میں اشارہ کیا ہے۔

ساربان! بار بکشا از شتران شور تبریز ست و کوی دستان
فر فردوس ست این پالیزرا ششعہ عرش ست این تبریزرا
ہرزمانے فوج روح انگیر جان از فراز عرشش بر تبریزیان

یہ عجیب بات ہے کہ پہ سالار نے جو قبول خود ۴۴ برس تک مولانا کی خدمت میں رہے شمس تبریز کی نسبت صرف اس قدر لکھا ہے کہ وہ رنجیدہ ہو کر کسی طرف نکل گئے اور پھر اٹھکا پتہ نہ لگا، لیکن اور تمام تذکرے متفق اللفظ ہیں کہ انکو اسی زمانہ میں جب کہ وہ مولانا کے پاس مقیم تھے مولانا کے بعض مریدوں نے حسد کی وجہ سے قتل کر دیا، نفحات الانس میں ہے کہ خود مولانا کے صاحبزادے علاء الدین محمد نے یہ حرکت کی، نفحات الانس میں شمس کی شہادت کا مسئلہ لکھا ہے، غرض شمس کی شہادت یا غیبوت کا زمانہ ۴۴۴ھ اور ۴۴۵ھ کے بیچ بیچ میں ہے، شمس کی شہادت نے مولانا کی حالت بالکل بدل دی،

تذکرہ نویسوں نے گو تصریح نہیں کی لیکن قرائن صاف بتاتے ہیں کہ شمس کی ملاقات سے پہلے مولانا کے شاعرانہ جذبات اسی طرح انکی طبیعت میں پنهان تھے جس طرح پتھر میں آگ ہوتی ہے شمس کی جدائی کو یا چھاق تھی اور شرابے، انکی پر جوش غزلیں، مثنوی کی ابتدا اسی دن سے ہوئی چنانچہ تفصیل آگے آئیگی۔

اسی زمانہ میں ہلاکو خان کے سپہ سالار بیچو خان نے قوینہ پر حملہ کیا، اور اپنی زمین

لے جا کر مضمیہ۔

شمس تبریز کا گیم یا قتل ہونا

مولانا کی شاعری کی ابتدا

شہر کے چاروں طرف پھیلا دین اہل شہر محاصرہ سے تنگ آکر مولانا کی خدمت میں حاضر ہوئے آپ نے ایک ٹیلہ پر جو بچو خان کے خیمہ گاہ کے سامنے تھا، جا کر مصلیٰ بچھا دیا اور نماز پڑھنی شروع کی۔ بچو خان کے سپاہیوں نے مولانا کو تاک کر تیر باران کرنا چاہا لیکن کمائین کھینچ نہ سکیں، آخر گھوڑے بڑھائے کہ تلوار سے قتل کر دیں لیکن گھوڑے جگہ سے ہل نہ سکے، تمام شہر میں غل پڑ گیا، لوگوں نے بچو خان سے جا کر یہ واقعہ بیان کیا، اسے خود خیمہ سے نکل کر کئی تیر چلائے، لیکن سب پھٹ کر ادھر ادھر نکل گئے، جھٹاکر گھوڑے سے اتر پڑا اور مولانا کی طرف چلا، لیکن پاؤں اٹھ نہ سکے آخر محاصرہ چھوڑ کر چلا گیا۔

یہ پوری روایت مناقب العارفین میں ہے (صفحہ ۱۵۳) صوفیانہ روایتوں پر خوش اعتقادی کے حاشیے خود بخود چڑھتے جاتے ہیں، اس لیے اگر انکو الگ کر دیا جائے تو واقعہ اس قدر نکلے گا کہ مولانا نے جب اطمینان، استقلال اور بے پروائی سے عین بچو خان کے خیمہ کے آگے مصلیٰ بچھا کر نماز پڑھنی شروع کی ہوگی، اور اہل فوج کی تیر باران کا کچھ خیال نہ کیا ہوگا، اسے خود بچو خان کے دل کو مرعوب کر دیا ہوگا، اور اس قسم کے واقعات کثرت سے پائے جاتے ہیں۔

مدت تک مولانا کو شمس کی جدائی نے بیقرار و بیتاب رکھا، ایک دن اسی ہوش و خروش کی حالت میں گھر سے نکلے، راہ میں شیخ صلاح الدین زکوب کی کان تھی، وہ چاندی کے ورق کوٹ رہے تھے، مولانا پر ہتوڑی کی آواز نے سماع کا اثر

پیدا کیا، وہیں کھڑے ہو گئے اور وجد کی حالت طاری ہو گئی شیخ مولانا کی حالت دیکھ کر اسی طرح ورق کوٹتے رہے یہاں تک کہ بہت سی چاندی ضائع ہو گئی لیکن انھوں نے ہاتھ نہ روکا، آخر شیخ باہر نکل آئے، مولانا نے انکو آغوش میں لے لیا اور اس جوش مستی میں دوپہر سے عصر تک یہ شعر گاتے رہے۔

یہی گنجے پیدا مازین دکان زر کو بی زہی صوٹ نہی معنی زہی خوبی نہی غبی
شیخ صلاح الدین نے وہیں کھڑے کھڑے دکان لٹوا دی، اور دامن جھاڑ کر مولانا کے ساتھ ہو گئے، وہ ابتدا سے صاحب حال تھے سید برہان الدین محقق سے ان کو ہیئت تھی اور اس لحاظ سے مولانا کے ہم اُستاد اور مولانا کے والد کے شاگرد کے شاگرد تھے۔

مولانا کو صلاح الدین کی صحبت سے بہت کچھ تسلی ہوئی، بہر تک متصل اسے صحبت گرم رہی جس بات کے لیے مولانا شمس تبریز کو ڈھونڈتے پھرتے تھے، ان سے حاصل ہوئی چنانچہ بہار الدین ولد اپنی ثنوی میں فرماتے ہیں۔

صلاح الدین
زر کو بی
صحبت

قطب ہفت آسمان ہفت زمین	لقب شان بود صلاح الدین
نور خور از رخس خجل گشتے	ہر کہ دیدش ز اہل دل گشتے
چون ورا دید شیخ صاحب حال	برگزیدش ز جملہ ابدال
رو بدو کرد جملہ را بگذاشت	غیر اورا خطا و سہوا نکاشت

لے نغات الانس و رسالہ سپہ سالار حالات شیخ صلاح الدین زر کو بی۔

گفت آن شمس دین کہ می گفتیم باز آمد با چہرہ خفتم
گفت از روسے مہربا یا ران نیست پرواے کس مرا بہ جان
من ندارم سرشما بروید از برم۔ با صلاح دین گروید
شورش شیخ گشت از وساکن وان ہمہ رنج و گفت گوساکن
شیخ با او چنانکہ با آن شاہ شمس تبریز خاصہ اللہ
خوش درخت ہچو شیر و شکر کار ہر دوزہد گر شد زہر
مولانا صلاح الدین کی شان میں نہایت ذوق شوق کی غزلین اور اشعار
لکھتے تھے ایک غزل میں فرماتے ہیں۔

مطربا اسرار مارا بازگو قصہ ہاے جان فزا را بازگو
ادہان برستہ ایم از ذکر او تو حدیث و لکشا را بازگو
چون صلاح الدین صلاح جان ست آن صلاح جان ہارا، بازگو
مولانا کے پرانے رفیقوں نے یہ دیکھ کر کہ ایک زر کو ب جسکو لکھنا پڑھنا تک نہیں آتا
تھا، مولانا کا نہ صرف ہمد و ہماز بنگیا ہے بلکہ مولانا اُس سے اس طرح پیش آتے ہیں
جس طرح مرید پیر کے ساتھ سخت شورش برپا کی اور شیخ صلاح الدین سے بُری طرح پیش
آنا چاہا، چنانچہ سلطان ولد اپنی مثنوی میں لکھتے ہیں۔

باز دست کمران غریو افتاد باز در ہم شدند اہل فساد

گفتہ باہم کزین یکے، رستیم
 اینکہ آمد از اولین بترست
 کاش کان اولیہ بودی باز
 ہمہ این روزا ہے دانیم
 نہ ورا خط، نہ علم، نہ گفتار
 گرچہ شان تر بات می گفتند
 کای عجب ازچہ روی، مولانا
 روز و شب، میکند سجود اورا
 یک مرید برسم طنازی
 او بہان خطہ نزد مولانا
 کہ ہمہ جمع قصہ آن دارند
 کہ فلان راز نتہ و آزارند
 چوں نگہ می کنیم در شستیم
 اولین نور بود این شرست
 شیخ مارا رفیق و ہم مساز
 ہمہ ہم شہر نیم و ہم خوانیم
 بر ما خود نداشت این مقدار
 از غم و غصہ شب نہ می خفتند
 می نیاید کسے چو او دانا
 بر فروزان دین، فرود اورا
 شد ازیشان و کرد غمازی
 آمد و گفت آن حکایت
 کہ ہمہ جمع قصہ آن دارند

لیکن جیب حریفون کو معلوم ہوا کہ مولانا کا تعلق اُسے منقطع نہیں ہو سکتا تو اس خیال
 سے باز آئے مولانا نے اپنے صاحبزادہ سلطان ولد کا شیخ صلاح الدین کی صاحبزادی
 سے عقد بھی کر دیا تھا کہ اختصاص باطنی کے ساتھ ظاہری تعلقات بھی مستحکم ہو جائیں
 سپہ سالار نے لکھا ہے کہ دس برس تک مولانا اور شیخ کی صحبتیں گرم رہیں بالآخر
 سال ۶۶۲ھ شیخ بیمار ہوئے اور مولانا سے درخواست کی کہ دعا فرمائیے کہ اب طاہر روح

نفس غصہ سے نجات پائے تین چار روز بیمار رہ کر وفات پائی، مولانا نے تمام رفقا اور اصحاب کے ساتھ انکے جنازہ کی مشایعت کی، اور اپنے والد کے مزار کے پہلو میں دفن کیا، مولانا کو انکی جدائی کا نہایت سخت صدمہ ہوا، اسی حالت میں ایک غزل لکھی جس کا مطلع یہ ہے۔

ای زہجران در فراقت آسمان بگریستہ دل میان خون نشسته عقل و جان بگریستہ

صلح الدین کی وفات کے بعد مولانا نے حسام الدین چلبی کو جو مقتدان خاص میں تھے، ہمد م و ہراز بنایا۔ اور جب تک کہ زندہ رہے انھی سے دل کو تسکین دیتے رہے، مولانا انکے ساتھ اس طرح پیش آتے تھے کہ لوگوں کو گمان ہوتا تھا کہ شاید ان کے مرید ہیں، وہ بھی مولانا کا اس قدر ادب کرتے تھے کہ پورے دس برس کی مدت میں ایک دن بھی مولانا کے وضو خانہ میں وضو نہیں کیا، شدت کے جاڑے پڑتے ہوتے اور برف گرتی ہوتی لیکن گھر جا کر وضو کرتے۔

حسام الدین ہی کی درخواست اور استدعا پر مولانا نے مثنوی لکھنی شروع کی، چنانچہ تفصیل اسکی مثنوی کے ذکر میں آئیگی۔

سلسلہ میں قونینہ میں بڑے زور کا زلزلہ آیا اور متصل ۴۳ دن تک قائم رہا، تمام لوگ سرسیمہ و حیران پھرتے تھے آخر مولانا کے پاس آئے کہ یہ کیا بلائے آسمانی ہے، مولانا نے فرمایا کہ زمین بھوکی ہے، لقمہ ترچا ہتی ہے، اور انشاء اللہ کامیاب ہوگی، اسی زمانہ میں مولانا نے یہ غزل لکھی۔

حسام الدین
چلبی

با این ہمہ مہر و مہر بانی دل می دہد کہ خشم رانی
 وین جملہ شیشہ خانہ را در ہم شکنے بہ لن ترانی
 در زلزله است دار دنیا کز خانہ تو رخت می کشانی
 نالان ز تو صد ہزار رنجور بے تونہ زینت دہن تو دانی
 ان دنوں مولانا کا معمول تھا کہ سرخ عبا پہنا کرتے تھے اسی زمانہ میں ایک اور غزل لکھی۔
 رؤس نہ بیالین تنہا مارا کن ترک من خرابے شب گرد مبتلا کن
 ماہم موج سودا شب تا بر وز تنہا خواہی سیانجشا خواہی بر وجہا کن
 بر شاہ خور و یان وجب فنا باشد ای ز روی عاشق تو صبر کن وفا کن
 در دیت غیر مردن آزاد و انباشد پس من چگونه گویم آن درد را دو کن
 در خواب دوش پیری در کوی عشق دیدم با سراشار تم کرد کہ غم سوی ما کن
 گراژد ہا سیرہ عشقی ست چمن مرد از برق آن نہ مروہین دفع اژدہا کن
 بس کن کہ بخودم من گرتو ہنر فزائی تو بیخ بو علی گو، تنبیس بو علی کن
 چند روز کے بعد مزاج نا ساز ہوا، اہل الدین اور غضنفر کہ اپنے زمانے کے جالینوس تھے،
 علل ج میں مشغول ہوئے، لیکن نبض کا یہ حال تھا کہ ابھی کچھ ہے ابھی کچھ ہے آخر شخص سے
 عاجز آئے، اور مولانا سے عرض کی کہ آپ خود مزاج کی کیفیت سے مطلع فرمائیں، مولانا
 مطلق متوجہ نہیں ہوتے تھے، لوگوں نے سمجھا کہ اب کوئی دن کے مہمان ہیں۔
 بیماری کی خبر عام ہوئی، تو تمام شہر عیادت کیلئے ٹوٹا، شیخ صد الدین جو شیخ محی الدین اکبر کے

تر بیت یافتہ اور روم و شام میں مہرج عام تھے تمام مریدوں کو ساتھ لیکر آئے مولانا کی حالت دیکھ کر بے قرار ہوئے اور دعا کی کہ خدا آپ کو جلد شفا دے مولانا نے فرمایا شفا آپ کو مبارک ہو عاشق اور معشوق میں بس ایک پیرہن کا پروہ رہ گیا ہے کیا آپ نہیں چاہتے کہ وہ بھی اٹھ جائے اور نور نور میں مل جائے شیخ روتے ہوئے اٹھے مولانا نے یہ شعر پڑھا۔

چہ دانی تو کہ در باطن چہ پشایہ نشین دارم رخ زرین من منکر کہ پای آہن دارم
شہر کے تمام امراء علماء مشائخ اور ہر طبقہ و درجہ کے لوگ آتے تھے اور بے اختیار پیچھین مارا کرتے تھے ایک شخص نے پوچھا کہ آپ کا جانشین کون ہوگا؟ اگرچہ مولانا کے بڑے صاحبزادے سلطان بہاء الدین ولد سلوک اور تصوف میں بڑے پایہ کے شخص تھے لیکن مولانا نے حسام الدین چلی کا نام لیا، لوگوں نے دوبارہ سہ بارہ پوچھا پھر یہی جواب ملا چوتھی دفعہ سلطان ولد کا نام لیکر کہا کہ اُنکے حق میں آپ کیا فرماتے ہیں؟ ارشاد ہوا کہ وہ پہلوان ہے اُسکو وصیت کی حاجت نہیں،

مولانا پر ۵۰ دینار قرضہ تھا، مریدوں سے فرمایا کہ جو کچھ موجود ہے ادا کر کے باقی قرضہ سے بجل کرا لو، لیکن قرضخواہ نے کچھ لینا گوارا نہ کیا۔ مولانا نے فرمایا کہ الحمد للہ اس سخت حملہ سے رہائی ہوئی چلی حسام الدین نے پوچھا کہ آپ کے جنازہ کی نماز کون پڑھائیگا؟ فرمایا مولانا صدر الدین، یہ وصیتیں کر کے جمادی الثانی ۷۷۲ھ کی پانچویں تاریخ یکشنبہ کے دن غروب آفتاب کے وقت انتقال کیا،

رات کو تھیز اور تکفین کا سامان مہیا کیا گیا، صبح کو جنازہ اٹھا، بچے جوان ہو گئے۔ میر
 غریب عالم جاہل ہر طبقہ اور ہر فرقہ کے آدمی جنازہ کے ساتھ تھے اور چنچن مار مار کر
 روتے جاتے تھے، ہزاروں آدمیوں نے کپڑے پھاڑ ڈالے، عیسائیوں اور یہودیوں
 تک جنازہ کے آگے آگے انجیل اور تورات پڑھتے اور نوحہ کرتے جاتے تھے، بادشاہ
 وقت جنازہ کے ساتھ تھا اُسے انکو بلا کر کہا کہ تمکو مولانا سے کیا تعلق؟ بولے کہ یہ شخص اگر
 تمہارا محمد تھا تو ہمارا موسیٰ اور عیسیٰ تھا، صندوق حبیبین تابوت رکھا تھا، راہ میں چند
 دفعہ بدلا گیا، اور اُسکے تختے توڑ کر تبرک کے طور پر تقسیم کیے گئے۔ شام ہوتے ہوتے
 جنازہ قبرستان میں پہنچا، شیخ صدر الدین نماز جنازہ پڑھانے کے لیے کھڑے ہوئے
 لیکن چیخ مار کر بیہوش ہو گئے، آخر قاضی سراج الدین نے نماز پڑھائی، ۴۰ دن تک
 لوگ مزار کی زیارت کو آتے رہے، چنانچہ ان واقعات کو سلطان ولد نے اپنی
 مثنوی میں مختصر طور پر لکھا ہے۔

پنجم ماہ در جماد آخر	بود نفلان آن شہ فاجر
سال ہفتاد و دو و بدہ بعد	شش صد از عہد حضرت احمد
چشم زخمی چنان رسید آن دم	گشت نالان فلک دران ماتم
مردم شہراز صغیر و کبیر	ہمہ اند رفتان و آہ نغیر
دیہیان ہم زرومی و اتراک	کردہ از درد و آفریبان چاک
بہ جنازہ ہمہ شدہ حاضر	از سر بھر عشق تزیے بر

کردہ اور مسیحیان معبود دیدہ اور اجمود خوب چوہود
 عیسوی گفت اوست عیسیٰ ما موسوی گفت اوست موسیٰ ما
 ہمہ کردہ ز غم گریبان چاک ہمہ از سوز کردہ بر سر خاک
 ہچنان این کشید تا چل روز ہیچ ساکن نشد می تفت سوز
 بعد چل روز سوے خانہ شدند ہمہ مشغول این فسانہ شدند
 مولانا کا مزار مبارک اسوقت سے آج تک بوسہ گاہ خلاق ہے۔ ابن بطوطہ جب
 قونیہ میں پہونچا ہے تو وہاں کے حالات میں لکھتا ہے کہ مولانا کے مزار پر پڑا لنگر خانہ
 ہے جس سے صادر و وارد کو کھانا ملتا ہے۔

اولاد

مولانا کے دو فرزند تھے، علاء الدین محمد سلطان ولد علاء الدین محمد کا نام
 صرف اس کا زمانہ سے زندہ ہے کہ انھوں نے شمس تبریز کو شہید کیا تھا، سلطان ولد
 جو فرزند اکبر تھے خلف الرشید تھے، گو مولانا کی شہرت کے آگے ان کا نام روشن نہیں سکا،
 لیکن علوم ظاہری و باطنی میں وہ یگانہ روزگار تھے، مولانا کی وفات پر سب کی رائے
 تھی کہ انھی کو سجادہ نشین کیا جائے لیکن انکی نیک نفسی نے گوارا نہ کیا، انھوں نے
 حسام الدین چلی سے کہا کہ والد ماجد کے زمانہ میں آپ ہی خلافت کے خدمات انجام
 دیتے تھے، اسلیے آج بھی آپ ہی اس مسند کو زینت دیجیے، حسام الدین چلی نے ۶۸۴ھ
 میں انتقال کیا، انکے بعد سلطان ولد اتفاق عام سے مسند خلافت پر متمکن ہوئے،

اُنکے زمانہ میں بڑے بڑے علما و فضلا موجود تھے لیکن جب وہ حقائق و اسرار پر تقرر کرتے تو تمام مجمع ہمہ تن گوش بن جاتا۔ انکی تصنیفات میں سے خاص قابل ذکر ایک تنوی ہے جس میں مولانا کے حالات اور واردات لکھے ہیں اور اس لحاظ سے وہ گویا مولانا کی مختصر سوانح عمری ہے۔

انھوں نے سلسلہ میں ۹۶ برس کی عمر میں انتقال کیا، اُنکے چار صاحبزادے تھے چلی عارف، جکا نام جلال الدین فریدون تھا، چلی عابد، چلی زاہد، چلی واجد۔

چلی عارف مولانا روم کی حیات ہی میں پیدا ہوئے تھے اور مولانا انکو نہایت پیار کرتے تھے، سلطان دکن انتقال کر بیچپ کے سجادہ پر بیٹھے اور ۱۹۱۷ء میں انتقال کیا، اُنکے بعد اُنکے بھائی چلی عابد نے مسند فقر کو زینت دی۔ اُنکے بعد بھی یہ سلسلہ قائم رہا، لیکن اُنکے تفصیلی حالات ملتے ہیں نہ اُنکا ذکر مولانا کے سوانح نگار کا کوئی ضروری فرض ہے

سلسلہ باطنی

مولانا کا سلسلہ تک قائم ہے ابن بطوطہ نے اپنے سفرنامہ میں لکھا ہے کہ اُنکے فرقہ کے لوگ جلالیہ کہلاتے ہیں چونکہ مولانا کا لقب جلال الدین تھا، اسلئے انکی انتساب کی وجہ سے یہ نام مشہور ہوا ہوگا، لیکن آج کل ایشیائے کوچک، شام، مصر اور قسطنطنیہ میں اس فرقہ کو مولویہ کہتے ہیں، میں نے سفر کے زمانہ میں اس فرقہ کے اکثر جلسے دیکھے ہیں، یہ لوگ نہ کی ٹوپی پہنتے ہیں، جس میں جوڑیا در زمین ہوتی، مثلن اس ٹوپی پر عامہ بھی باندھتے ہیں، خرقہ یا کرتہ کے بجائے ایک چٹ ڈارجامہ ہوتا ہے، ذکر و شغل کا

یہ طریقہ ہے کہ حلقہ باندھ کر بیٹھتے ہیں، ایک شخص کھڑا ہو کر ایک ہاتھ سینہ پر اور ایک ہاتھ پھیلائے ہوئے رقص شروع کرتا ہے، رقص میں آگے یا پیچھے بڑھنا، یا ہٹنا نہیں ہوتا، بلکہ ایک جگہ جم کر متصل چکر لگاتے ہیں، سماع کے وقت دف اور نے بھی بجاتے ہیں، لیکن میں نے سماع کی حالت نہیں دیکھی، چونکہ مولانا پُر ہمیشہ ایک وجد اور سرور کی حالت طاری رہتی تھی، اور جیسا کہ آگے آگے وہ اکثر جوش کی حالت میں ناچنے لگتے تھے، مردوں نے تقلید اس طریقہ کو اختیار کیا حالانکہ یہ ایک غیر اختیاری کیفیت تھی جو تقلید کی چیز نہیں، صاحب دیباچہ نے لکھا ہے کہ اس سلسلہ میں جب کوئی شخص داخل ہونا چاہتا ہے تو قاعدہ یہ ہے کہ ۴۰ دن چار پایون کی خدمت کرتا ہے، ۴۰ دن فقرا کے دروازے پر بھاڑو دیتا ہے، ۴۰ دن آب کشی کرتا ہے، ۴۰ دن فراشی، ۴۰ دن ہیزم کشی، ۴۰ دن طباشی، ۴۰ دن بازار سے سودا سلف لانا، ۴۰ دن فقرا کی مجلس کی خدمت گاری، ۴۰ دن داروغہ گری، جب مدت تمام ہو چکتی ہے تو غسل لیا جاتا ہے اور تمام محرمات سے توبہ کر کے حلقہ میں داخل کر لیا جاتا ہے، اسکے ساتھ خانقاہ سے لباس (دوہی جامہ) ملتا ہے، اور ہم جلالی کی تلقین کی جاتی ہے۔

مولانا کے معاصرین اور ارباب صحبت

اسلام کو آج تیرہ سو برس ہوئے اور اس مدت میں اسنے بار بار بڑے بڑے خدمات اٹھائے لیکن ساتویں صدی میں جس زور کی اسکو ٹکرائی، کسی اور قوم یا مذہب کو

لگی ہوتی تو پاش پاش ہو کر رہ جاتا یہی زمانہ ہے جس میں تاتار کا سیلاب اٹھا اور دفعۃً
 اس سرے سے اُس سرے تک پھیل گیا، سیکڑوں ہزاروں شہر اُچڑ گئے، کم از کم ۹۰ لاکھ
 آدمی قتل کر دیے گئے، سب سے بڑھ کر یہ کہ بغداد جو تارک اسلام کا تاج تھا، اس طرح برباد ہوا کہ
 آج تک سنبھل نہ سکا، یہ سیلاب ۱۲۵۸ء میں تاتار سے اٹھا اور ساتویں صدی کے
 اخیر تک برابر بڑھتا گیا، یہ سب کچھ ہوا لیکن اسلام کا علمی دربار اسی اوج و شان کے
 ساتھ قائم رہا، محقق طوسی، شیخ سعدی، خواجہ فرید الدین عطار، عراقی، شیخ شہاب الدین
 سہروردی، شیخ محی الدین عربی، صدر الدین قونوی، یاقوت حموی، شاذلی ابن لاثر مؤرخ
 ابن الفارض، عبداللطیف بغدادی، نجم الدین رازی، سکاکی، سیف الدین آمدی
 شمس الامیہ کردری، محدث ابن الصلاح، ابن النجار، مؤرخ بغداد، ضیاء بن بطار، ابن حاتم
 ابن لفظی صاحب تاریخ الحکماء، خوجی منطق، شاہ ابو علی قلندر، زملکانی، وغیرہ اسی
 پر آشوب عہد کے یادگار ہیں۔

سلطنتیں اور حکومتیں مٹی جاتی تھیں لیکن علم و فن کے حدود وسیع ہوتے جاتے
 تھے، اسی زمانہ میں محقق طوسی نے ریاضیات کو نئے سرے سے ترتیب دیا، یاقوت حموی نے
 قاموس الجغرافیہ لکھی، ضیاء بن بطار نے بہت سی نئی دوائیں دریافت کیں، شیخ سعدی
 نے غزل کو معراج پر پہنچایا۔ ابن الصلاح نے اصول حدیث کو مستقل فن بنایا۔
 سکاکی نے فن بلاغت کی تکمیل کی۔

اکثر تذکروں میں لکھا ہے کہ ”مولانا اپنے زمانہ کے ان مشاہیر میں سے اکثر سے ملے،

لیکن تفصیلی حالات نہیں ملتے جس قدر پتہ لگتا ہے اُنکی تفصیل یہ ہے۔ شیخ محی الدین اکبر سے دمشق میں ملاقات ہوئی اور یہ وہ زمانہ ہے جب مولانا تحصیل علم میں مصروف تھے اور انکی عمر ۳۴ برس کی تھی سپہ سالار لکھتے ہیں کہ مولانا جس زمانہ میں دمشق میں تھے محی الدین۔ شیخ سعد الدین حموی۔ شیخ عثمان رومی، شیخ اوحہ الدین کرمانی اور شیخ صدر الدین قونوی سے اکثر صحبتیں رہیں جو حقائق و اسرار ان صحبتوں میں بیان کیے گئے انکی تفصیل میں طول ہے۔

صدر الدین قونوی، شیخ محی الدین اکبر کے مرید خاص اور انکی تصنیفات کے مفسر تھے وہ قونیہ میں رہتے تھے اور مولانا سے بڑا اخلاص تھا انکی پر لطف صحبتوں کا ذکر آگے آئے گا۔ نجم الدین رازی مشایخ کبار میں تھے ایک دفعہ وہ اور مولانا اور شیخ صدر الدین شریک صحبت تھے نماز کا وقت آیا تو انھی نے امامت کی اور دونوں رکعتوں میں قل یا ایہا الکافرون پڑھی چونکہ دونوں میں ایک ہی سورہ پڑھنا غیر معمولی بات تھی مولانا نے شیخ صدر الدین کی طرف خطاب کر کے کہا کہ ایک دفعہ میرے لیے پڑھی اور ایک دفعہ آپسے کے لیے۔

شاہ بوعلی قلندر پانی پتی جن کو تمام ہندوستان جانتا ہے مدت تک مولانا کی صحبت میں رہے اور انسے مستفید ہوئے۔

شیخ شہاب الدین سہروردی جو شیخ سعدی کے پیر تھے انسے بھی مولانا کی صحبتیں رہیں

لے سپہ سالار صفحہ ۱۴۷ نفحات الانس جامی تذکرہ نجم الدین رازی ۷۷ ریاض العارفین۔

شیخ سعدی کا گزرا کثر بلاد روم میں ہوا ہے بوستان میں ایک درویش کی ملاقات کی
 غرض سے روم کے سفر کا ذکر خود کیا ہے اس سے اگرچہ قیاس ہوتا ہے کہ ضرور مولانا سے
 ملے ہونگے، لیکن روایتوں سے اسکی بھی تائید ہوتی ہے، مناقب العارفین میں لکھا ہے
 کہ ایک دفعہ والی شیراز شمس الدین نے شیخ سعدی کو ایک رقعہ لکھا کہ ایک صوفیانہ
 غزل بھیج دیجیے تاکہ میں اُس سے فذلے روحانی حاصل کروں، یہ بھی لکھا کہ کسی
 خاص شاعر کی قید میں چاہے کسی کی ہو، اسی زمانہ میں مولانا روم کی ایک نئی غزل
 قوالوں کے ذریعہ سے پہونچی تھی شیخ نے وہی غزل بھیج دی اسکے چند شعر یہ ہیں۔

ہر نفس آواز عشق میر سدا رچپ و رست مابہ فلک میرویم عزم تماشا کراست
 مابہ فلک بودہ ایم۔ یار ملک بودہ ایم باز بہان چارویم باز کہ آن شہراست
 ماز فلک بر تریم و ز ملک افزون تریم زین دو چہر انگذریم منزل ما کیراوست
 شیخ نے یہ بھی لکھا کہ بلاد روم میں ایک صاحب حال پیدا ہوا ہے یہ غزل اُسی کے
 ترانہ حقیقت کا ایک نغمہ ہے شمس الدین نے غزل دیکھی تو عجب حالت طاری ہوئی
 خاص اس غزل کے لیے سماع کی مجلسیں منعقد کیں اور بہت سے ہدیے اور تحفے
 دیکر شیخ سعدی کو مولانا کی خدمت میں بھیجا چنانچہ شیخ قونینہ میں آئے اور مولانا سے ملے
 علامہ قطب الدین شیرازی محقق طوسی کے شاگرد رشید تھے درہ التلج ان کی مشہور
 کتاب ہے جس میں انھوں نے فلسفہ کے کل اجزاء فارسی میں نہایت جامعیت سے

لکھے ہیں، وہ مولانا کی خدمت میں امتحان لینے کی غرض سے آئے اور حلقہ گوش ہو کر گئے، ان کے ملاقات کی روایتیں مختلف ہیں۔

جواہر مضمین لکھا ہے کہ وہ مولانا کے پاس گئے تو مولانا نے ایک حکایت بیان کی جس سے اس بات کی طرف اشارہ تھا کہ تم امتحان لینے آئے ہو، چونکہ درحقیقت وہ اسی نیت سے آئے تھے، شرمندہ ہو کر چلے گئے۔

اریقی نے مدنیۃ العلوم میں لکھا ہے کہ وہ اخلاص کے ساتھ مولانا کی خدمت میں حاضر ہوئے اور انکی نصیحت سے برکت حاصل کی، مناقب العارفین میں خود قطب الدین شیرازی کی زبان سے نقل کیا ہے کہ وہ دس بارہ مستعد علما کے ساتھ مولانا کے پاس گئے، سب نے آپس کے مشورہ سے چند نہایت معرکہ آرا مسائل ٹھہرائے تھے کہ مولانا سے پوچھیں گے لیکن چون ہی مولانا کے چہرہ پر نگاہ پڑی، یہ معلوم ہوا کہ گویا کبھی کچھ پڑھا ہی نہ تھا، تھوڑی دیر کے بعد مولانا نے خود حقائق اور اسرار پر تقریر شروع کی، جسکے ضمن میں وہ تمام مسائل بھی آگئے جو امتحان کی غرض سے یہ لوگ یاد کر کے گئے تھے، بالآخر سب کے سب مولانا کے مرید ہو گئے۔

واقعہ کی یہ تفصیل صحیح ہو یا نہ ہو لیکن اس قدر یقینی ہے کہ علامہ قطب الدین شیرازی بھی مولانا کی زیارت کرنے والوں میں ہیں، اور اس سے مولانا کے رتبہ کا اندازہ ہو سکتا ہے۔

اخلاق و عادات

مولانا کے اخلاق و عادات اس تفصیل سے تذکرہ نویسوں نے نہیں لکھے کہ ترتیب سے الگ الگ عنوان قائم کیے جائیں اس لیے جستہ جستہ جن باتوں کا پتہ لگ سکا ہے، ہم بلا ترتیب لکھتے ہیں۔

مولانا جب تک تصوف کے دائرہ میں نہیں آئے انکی زندگی عالمانہ جاہ و جلال کی شان رکھتی تھی، انکی سواری جب نکلتی تھی تو علما اور طلباء بلکہ امرا کا ایک بڑا گروہ رکاب میں ہوتا تھا، مناظرہ اور مجادلہ جو علما کا عام طریقہ تھا مولانا میں اوروں سے چند قدم آگے تھے، سلاطین اور امرا کے دربار سے بھی انکو تعلق تھا، لیکن سلوک میں داخل ہونے کے ساتھ یہ حالت بدل گئی، یہ امر مشتبہ ہے کہ انکی صوفیانہ زندگی کس تاریخ سے شروع ہوتی ہے، لیکن اس قدر مسلم ہے کہ وہ بہت پہلے سید برہان الدین محقق کے مرید چکے تھے، اور نو دس برس تک انکی صحبت میں فقر کے مقامات طے کیے تھے، مناقب العارفین وغیرہ میں انکے کشف و کرامات کے واقعات اسی زمانہ سے شروع ہوتے ہیں جب وہ تحصیل علم کے لیے دمشق تشریف لے گئے تھے، لیکن جیسا کہ ہم اوپر لکھ آئے ہیں مولانا کی صوفیانہ زندگی شمس تبریزی ملاقات سے شروع ہوتی ہے، درس و تدریس، افتاء اور افادہ کا سلسلہ اب بھی جاری تھا، لیکن وہ پچھلی زندگی کی محض ایک یادگار تھی، ورنہ وہ زیادہ تر تصوف کے

نشین سرشار رہتے تھے۔

ریاضت اور مجاہدہ حد سے زیادہ بڑھا ہوا تھا، سپہ سالار برسوں ساتھ رہے ہیں، انکا بیان ہے کہ میں نے کبھی انکو شیخواری کے لباس میں نہیں دیکھا، بچھونا اور تکیہ بالکل نہیں ہوتا تھا، قصداً لیٹتے نہ تھے، نیند غالب ہوتی تو بیٹھے بیٹھے سو جاتے ایک غزل میں فرماتے ہیں۔

ریاضات شائع

چہ آساید بہر پہلو کہ خسید کسی کنخار دارد، او نہالین

سمل کے جلسوں میں مریدوں پر جب نیند غالب ہوتی تو انکے لحاظ سے دیوار سے ٹیکے زانو پر سر رکھ لیتے کہ وہ لوگ بے تکلف ہو کر سو جائیں، وہ لوگ پڑ کر سو جاتے تو وہ اٹھ بیٹھتے اور ذکر و شغل میں مصروف ہوتے، ایک غزل میں اسکی طرف اشارہ کیا ہے۔

ہمہ خفتند و من دل شدہ را خواب نبرد ہمہ شب دیدہ من بر فلک ستارہ شہر و
خوابم از دیدہ چنان رفت کہ ہرگز ناید خواب من ز ہر فراق تو بنوشید و ببرد
روزہ اکثر رکھتے تھے آج تو لوگوں کو مشکل سے یقین آئیگا لیکن معتبر رواۃ کا بیان ہے
کہ متصل دس دس بیس بیس دن کچھ نہ کھاتے تھے۔

تماز کا وقت آتا تو فوراً قبلہ کی طرف مڑ جاتے اور چہرہ کا رنگ بدل جاتا، نماز میں
نہایت متغراق ہوتا تھا۔ سپہ سالار کہتے ہیں کہ بارہا میں نے اپنی آنکھوں سے
دیکھا ہے کہ اول عشا کے وقت نیت باندھی اور دو رکعتوں میں صبح ہو گئی، مولانا
نے ایک غزل میں اپنی نماز کی کیفیت بیان کی ہے، مقطع میں لکھتے ہیں۔

بہ خدا خبرند از مچو نماز میگذارم کہ تمام شد رکوعی کہ امام شد فلا فی

ایک دفعہ جاڑون کے دن تھے، مولانا نماز میں اس قدر روئے کہ تمام چہرہ اور داڑھی آنسوؤں سے تر ہو گئی، جاڑے کی شدت کی وجہ سے آنسو جم کر بج ہو گئے، لیکن وہ ایسے طرح نماز میں مشغول رہے، حج والہ کے ساتھ ابتداء میں کرچکے تھے اس کے بعد غالباً اتفاق نہیں ہوا۔

مزاج میں انتہا درجہ کا زہد و قناعت تھی، تمام سلاطین اور امرا، نقدی اور ہر قسم کے تحایف بھیجتے تھے، لیکن مولانا اپنے پاس کچھ نہیں رکھتے تھے، جو چیز آتی اسے صلح الدین زکویا یا چلیپی حسام الدین کے پاس بھجوا دیتے، کبھی کبھی ایسا اتفاق ہوتا کہ گھر میں نہایت تنگی ہوتی اور مولانا کے صاحبزادے سلطانؒ کو اصرار کرتے تو کچھ رکھ لیتے۔ جسدن گھر میں کھانے کا کچھ سامان نہ ہوتا بہت خوش ہوتے اور فرماتے کہ آج ہمارے گھر میں درویشی کی بو آتی ہے، معمول تھا کہ ہمہ وقت مونہ میں بلیلہ رکھتے تھے، اصلی سبب معلوم نہیں، لوگ طرح طرح کے قیاس لگاتے تھے، چلیپی سے لوگوں نے پوچھا تو انھوں نے کہا مولانا ترک لذات کی وجہ سے یہ بھی نہیں چاہتے کہ مونہ کا مزہ بھی شیریں رہے، لیکن ہمارے نزدیک یہ قیاس صحیح نہیں، استغراق اور محویت اور چیز ہے، لیکن مولانا کے حالات اور واقعات سے انکی رہبانیت کی شہادت نہیں ملتی۔

فیاضی اور اثیار کا یہ حال تھا کہ کوئی سائل سوال کرتا تو عبا یا کرتہ جو کچھ بدن پر ہوتا اتار کر دیتے، اسی لحاظ سے کرتہ عبا کی طرح سامنے سے کھلا ہوتا تھا کہ اتارنے میں نہ محنت نہ ہوتا۔

باوجود عظمت و شان کے نہایت درجہ بے تکلف متواضع اور خاکسار تھے ایک دفعہ جاڑون کے دن میں حسام الدین چلی کے پاس گئے چونکہ ناوقت ہو چکا تھا دروازے سب بند تھے وہیں ٹہر گئے برف گر گر کر سر جھتی جاتی تھی لیکن اس خیال سے کہ لوگوں کو زحمت نہ ہو نہ آواز دی نہ دروازہ کھٹ کھٹایا صبح کو پو اب نے دروازہ کھولا تو حالت دیکھی حسام الدین کو خبر کی وہ آکر بانوں پر گر پڑے اور رونے لگے مولانا نے گلے لگالیا اور انکی تسکین کی

ایک دفعہ بازار میں جارہے تھے لڑکوں نے دیکھا تو ہاتھ چومنے کے لیے بڑھے آپ کھڑے ہو گئے لڑکے ہر طرف سے آتے اور ہاتھ چومتے جاتے مولانا بھی انکی دلدار سی کے لیے اُنکے ہاتھ چومتے ایک لڑکا کسی کام میں مشغول تھا اُس نے کہا مولانا! ذرا ٹہر جائیے میں کام سے فارغ ہوں مولانا اس وقت تک وہیں کھڑے رہے کہ لڑکا فارغ ہو کر آیا اور دست بوسی کی عزت حاصل کی۔

ایک دفعہ سماع کی مجلس تھی اہل محفل اور خود مولانا پر وجہ کی حالت تھی ایک شخص بیخودی کی حالت میں تڑپتا تو مولانا سے جا کر ٹکڑا کھاتا چند دفعہ یہی اتفاق ہوا لوگوں نے بزور اسکو مولانا کے پاس سے ہٹا کر دور بٹھا دیا آپ نے ناراض ہو کر فرمایا "شراب اُس نے پی ہے اور بدمستی تم کرتے ہو"

تو یہ میں گرم پانی کا ایک چشمہ تھا مولانا کبھی کبھی وہاں غسل کے لیے جایا کرتے تھے ایک دن وہاں کا قصہ کیا اُٹھام پہلے جا کر ایک خاص جگہ متعین کر آئے لیکن قبل اسکے کہ

مولانا پونچین چند جذامی ہو چکے نہانے لگے خدام نے انکو ہٹانا چاہا، مولانا نے خدام کو ڈانٹا اور چشمہ میں اُسی جگہ سے پانی لے کر اپنے بدن پر ڈالنا شروع کیا بہمان جذامی نہا رہے تھے۔

ایک دفعہ معین الدین پروانہ کے گھر میں سماع کی مجلس تھی، کرنجی خاتون نے شیرینی کے دو طبق بھیجے، لوگ سماع میں مشغول تھے، اتفاق سے ایک کتے نے آکر طبق میں مونہ ڈال دیا، لوگوں نے کتے کو مارنا چاہا، مولانا نے فرمایا کہ اسکی بھوک تم لوگوں سے زیادہ تیز تھی اسنے کھایا تو اسی کا حق تھا۔

ایک دفعہ حمام میں گئے اور فوراً باہر نکل آئے، لوگوں نے سبب پوچھا، فرمایا کہ میں جو اندر گیا، تو حمامی نے ایک شخص کو جو پہلے ہی نہا رہا تھا، میری خاطر سے ہٹانا چاہا، اسلئے میں باہر چلا آیا۔

مولانا جس زمانہ میں دمشق میں علوم کی تحصیل میں مصروف تھے، ایک دن مولانا کے والد شیخ بہار الدین کا ذکر چھڑا، فقہائے کما کہ خواہ مخواہ یہ شخص سلطان اعلیٰ کہلاتا ہی، اور اپنے آپ کو مقدس جتاتا ہے، مولانا چپکے سنا کیے صحبت کے ختم ہونے کے بعد ایک شخص نے اُن فقہا سے کہا کہ ”آپ لوگوں نے ایک شخص کے باپ کو اُسی کے سامنے بُرا کہا، شیخ بہار الدین، مولانا کے والد ہیں، فقہائے مولانا سے جا کر معذرت کی، مولانا نے فرمایا تمہیں معذرت کی ضرورت نہیں، میں بارخاطر ہونا نہیں چاہتا، ایک دفعہ مولانا کی زوجہ کمر خاتون نے اپنی لونڈی کو سزا دی، اتفاق سے

مولانا بھی اسی وقت آگے سخت ناراض ہوئے اور فرمایا کہ اگر وہ آقا ہوتی اور تم انکی
 لونڈی تو تمہاری کیا حالت ہوتی پھر فرمایا کہ درحقیقت تمام آدمی ہمارے بھائی نہیں
 ہیں کوئی شخص خدا کے سوا کسی کا غلام نہیں کراخاتون نے اسی وقت اسکو آزاد کر دیا
 اور جب تک زندہ رہیں غلاموں اور کنیزوں کو اپنا جیسا کھلاتی اور پہناتی رہیں۔
 ایک دفعہ مریدوں کے ساتھ راہ میں جا رہے تھے ایک تنگ گلی میں ایک کتا سر راہ
 سو رہا تھا جس سے راستہ رک گیا تھا، مولانا وہیں رک گئے اور دیر تک کھڑے رہے
 اُدھر سے ایک شخص آ رہا تھا اُس نے کتے کو بٹا دیا، مولانا نہایت آزر وہ ہوئے اور
 فرمایا کہ ناحق اسکو تکلیف دی۔

ایک دفعہ دو شخص سر راہ لڑ رہے تھے اور ایک دوسرے کو گالیوں دے رہے تھے،
 انہیں سے ایک نے کہا کہ اولعین! تو ایک کہیگا تو دس سنیگا، اتفاق سے مولانا کا ادھر
 گزر ہوا آپ نے اس شخص سے فرمایا کہ ”بھائی جو کچھ کہنا ہے مجھ کو کہ لو مجھ کو اگر ہزار کہو گے تو
 ایک بھی نہ سنو گے“ دونوں مولانا کے پانوں پر گر پڑے اور آپس میں صلح کر لی۔

ایک دفعہ قلعہ کی مسجد میں جمعہ کے دن وعظ کی مجلس تھی تمام امرا اور صلحا حاضر تھے،
 مولانا نے قرآن مجید کے دقائق اور نکات بیان کرنے شروع کیے ہر طرف سے
 بے اختیار واہ واہ اور سبحان اللہ کی صدائیں بلند ہوئیں اس زمانہ میں وعظ کا طریقہ
 یہ تھا کہ قاری قرآن کی چند آیتیں پڑھتا تھا اور واعظ انہی آیتوں کی تفسیر بیان کرتا
 تھا، مجمع میں ایک فقیہ صاحب بھی تشریف رکھتے تھے، انکو حسد پیدا ہوا بوسے کہ آیتیں

پہلے سے مقرر کر لی جاتی ہیں، اُنکے متعلق بیان کرنا کون سی کمال کی بات ہے مولانا نے
 اُنکی طرف خطاب کر کے کہا کہ آپ کوئی سورہ پڑھیے میں اسکی تفسیر بیان کرتا ہوں،
 اُنھوں نے واضحی پڑھی، مولانا نے اس سورہ کے دقایق اور لطائف بیان کرنے
 شروع کیے تو صرف واضحی کے واو کے متعلق اسقدر شرح و بسط سے بیان کیا کہ شام
 ہو گئی، تمام مجلس پر ایک وجد کی حالت طاری تھی، فقیہ صاحب ایسے سرشار ہوئے
 کہ کپڑے پھاڑ ڈالے اور مولانا کے قدموں پر گر پڑے، اس جلسہ کے بعد مولانا نے
 پھر وعظ نہیں کیا فرمایا کرتے تھے کہ جسقدر میری شہرت بڑھتی جاتی ہے میں بلا میں
 مبتلا ہوتا جاتا ہوں، لیکن کیا کروں کچھ تدبیریں نہیں پڑتی، تنہا میں بھی اسکی طرف اشارہ کیا،

خویش رار بخور سازی زار زار تا ترا بیرون کنند از اشتہار

اشتہارِ خلق بہند محکم ست در رہ این از بند آہن کی کم ست

ایک دفعہ شیخ صدر الدین قونوی کی ملاقات کو گئے، شیخ نے بہت تعظیم و تکریم سے
 لیا اور اپنے سجادہ پر بٹھایا، آپ اُنکے سامنے دوڑا تو ہو کر مراقبہ میں بیٹھے، حاضرین میں
 سے ایک درویش نے جسکا نام حاجی کاشی تھا مولانا سے پوچھا کہ فقر کسکو کہتے ہیں،
 مولانا نے کچھ جواب نہ دیا، تین دفعہ اُسنے یہی سوال کیا، مولانا پھر بھی چپ رہے،
 جب اُٹھ کر چلے آئے تو شیخ نے کاشی کی طرف مخاطب ہو کر کہا کہ بے ادب! یہ کیا
 سوال کا موقع تھا؟ چپ رہنے سے مولانا کا مقصد یہ تھا کہ الفقیر اذا عرف اللہ
 کل لسانہ یعنی فقیر جب خدا کو پہچان لیتا ہے تو اسکی زبان بند ہو جاتی ہے،

یہ مناقب لعارفین کی روایت ہے، ممکن ہے کہ شیخ کا قیاس صحیح ہو لیکن بظاہر مولانا کے سکوت کی وجہ یہ تھی کہ وہ شیوخ۔ محدثین اور صوفیہ کے سامنے جواب میں تقدیم نہیں کرتے تھے شیخ صدر الدین کا وہ اس قدر لحاظ کرتے تھے کہ ان کے ہوتے کبھی نماز نہیں پڑھاتے تھے۔

ایک دفعہ مدرسہ اتابکیہ میں بڑا مجمع تھا، شمس الدین مارونی مسند درس پر درس دے رہے تھے قاضی سراج الدین و شیخ صدر الدین دائین بائین تشریف رکھتے تھے، تمام امرا، مشایخ، اور علما ترتیب سے بیٹھے ہوئے تھے، دفعہ مولانا کسی طرف سے آنکے اور سلام علیک کر کے فرش کے کنارے جہاں نقیب کھڑا ہوتا ہے بیٹھ گئے، یہ دیکھ کر معین الدین پروانہ اور مجد الدین اتابک اور دیگر امرا اپنی جگہ سے اٹھ اٹھ کر مولانا کے پاس آ بیٹھے قاضی سراج الدین بھی اٹھ کر آئے اور مولانا کے ہاتھ چوم کر بڑی خوشامد سے مسند کے قریب لیجا کر بیٹھایا۔ شمس الدین مارونی نے بہت عذرخواہی کی اور کہا کہ ہم سب آپ کے غلام ہیں۔“

سراج الدین قولوی بڑے رتبہ کے فاضل تھے لیکن مولانا سے طال رکھتے تھے کسی نے اُسے کہا کہ مولانا کہتے ہیں کہ میں تہتروں مذہبوں سے متفق ہوں، انھوں نے اپنے ایک مستعد شاگرد کو بھیجا کہ مولانا سے پوچھنا کہ کیا واقعی آپ کا یہ قول ہے اور اگر وہ اقرار کریں تو انکی خوب خبر لینا، اُسے بھرے مجمع میں مولانا سے سوال کیا، آپ نے کہا ہاں میرا یہ قول ہے اُسے مغلط گالیاں دینی شروع کیں، مولانا نے

ہنسکر فرمایا کہ یہ جو آپ فرماتے ہیں میں اس سے بھی متفق ہوں وہ شرمندہ ہو کر چلا گیا۔
ایک دفعہ کسی نے کہا کہ وحد الدین کرمانی گونشا بد باز تھے، لیکن پاکباز تھے، مولانا نے
فرمایا کہ ”کاشکے کر دے و گزشتے“ یعنی کر کے توبہ کی ہوتی تو نفس میں انکسار اور خضوع
کی کیفیت زیادہ ہوتی۔

معاش کا یہ طریقہ تھا کہ اوقات کی مدد سے پندرہ دینار ماہوار روزینہ مقرر تھا، چونکہ مولانا
مفت خواری کو نہایت ناپسند کرتے تھے اس لیے اسکے معاوضہ میں فتویٰ لکھا کرتے
تھے، مریدوں پر تاکید تھی کہ اگر کوئی فتویٰ لائے تو گو میں کسی حالت میں ہوں ضرور
خبر کرو تا کہ یہ آمدنی مجھے حلال ہو چنانچہ معمول تھا کہ عین وجد اور مستی کی حالت میں
بھی مرید دوات اور قلم ہاتھ میں لیے رہتے تھے اس حالت میں کوئی فتویٰ آجاتا تو
لوگ مولانا سے عرض کرتے اور مولانا اسی وقت جواب لکھ دیتے۔

ایک دفعہ اسی حالت میں فتویٰ لکھا، شمس الدین مارونی نے اس فتویٰ کی تغلیط کی،
مولانا نے سنا تو کہلا بھیجا کہ فلان کتاب کے فلان صفحہ میں یہ مسئلہ موجود ہے چنانچہ لوگوں نے
تحقیق کی تو جو مولانا نے کہا تھا وہی نکلا۔

ایک دفعہ کسی نے کہا کہ شیخ صدر الدین کو ہزاروں روپے کا وظیفہ ہے اور آپ کو
کل پندرہ دینار ماہوار ملتے ہیں مولانا نے کہا شیخ کے مصارف بھی بہت ہیں اور
حق یہ ہے کہ یہ ۱۵ دینار بھی انھی کو ملنے چاہئیں۔

مولانا کے زمانہ میں کیقباد المتوفی ۷۳۳ھ غیاث الدین خجسترو بن کیقباد
 المتوفی ۷۵۶ھ رکن الدین قلیچ ارسلان کی بعد دیگرے قوینہ کے تحت سلطنت پر
 بیٹھے یہ سلاطین مولانا کے والد اور خود مولانا کی خدمت میں خاص ارادت رکھتے
 تھے اکثر حاضر خدمت ہوتے کبھی کبھی شاہی محل میں سماع کی مجلس منعقد کرتے اور
 مولانا کو تکلیف دیتے رکن الدین کے دربار میں سیاہ و سفید کا مالک معین الدین
 پروانہ تھا جو دربار میں حجابت کے عہدہ پر مامور تھا اسکو مولانا سے خاص عقیدت
 تھی اور اکثر نیاز مند انہ حاضر ہوتا لیکن مولانا کو بالطبع امرا و سلاطین سے نفرت تھی
 صرف حسن خلق کی وجہ سے ان سے مل لیتے تھے ورنہ ان صحبتوں سے کوسوں بھاگتے تھے
 ایک دفعہ ایک امیر نے معذرت کی کہ اشتغال سے فرصت نہیں ہوتی اسلیے کم حاضر
 ہو سکتا ہوں، معاف فرمائیے گا، فرمایا کہ معذرت کی ضرورت نہیں میں آنے کی نسبت
 نہ آنے سے زیادہ ممنون ہوتا ہوں۔

امرا کی صحبت
 سے اجتناب

ایک دفعہ معین الدین پروانہ چند اور امرا کے ساتھ ملاقات کو گیا، مولانا چھپ بیٹھے
 معین الدین کے دل میں خیال گذرا کہ سلاطین اور امرا اولوالامر ہیں اور قرآن مجید
 کی رو سے انکی اطاعت فرض ہے، تھوڑی دیر کے بعد مولانا باہر آئے سلسلہ سخن میں
 فرمایا کہ ایک دفعہ سلطان محمود غزنوی شیخ ابوالحسن خرقانی کی ملاقات کو گیا،
 درباریوں نے آگے بڑھ کر شیخ کو خبر کی، لیکن وہ خیر نہ ہوئے حسن میز می جو وزیر تھا
 اُس نے کہا کہ حضرت! قرآن مجید میں اطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول واولی الامر منکم

آیا ہے اور سلطان تو اولوالامر ہونے کے ساتھ عادل اور نیک سیرت بھی بنے شیخ
نے فرمایا کہ مجھ کو ابھی اطیعوا اللہ سے فرصت نہیں کہ اطیعوا الرسول من مشغول ہوں
اولوالامر کا کیا ذکر ہے۔

معین الدین اور تمام امرا یہ حکایت سن کر رونے لگے اور اٹھ کر چلے آئے۔

مولانا پر اکثر ستغراق و جد اور محویت کی حالت طاری رہتی تھی بیٹھے بیٹھے یکبارگی
اٹھ کھڑے ہوتے اور رقص کرنے لگتے کبھی کبھی چپکے کسی طرف نکل جاتے اور مفتون
غائب رہتے لوگ ہر طرف ڈھونڈتے پھرتے آخر کسی ویرانہ میں پتہ لگتا مریدان
خاص وہاں سے جا کر لاتے سماع کی مجلسوں میں کئی کئی دن گزر جاتے کہ ہوش میں
نہ آتے راہ میں چلے جا رہے ہیں کسی طرف سے کوئی آواز کانوں میں آگئی وہیں کھڑے
ہو گئے اور مستانہ رقص کرنے لگے معمول تھا کہ وجد کی حالت میں جو کچھ بدن پر ہوتا
اتار کر قوالوں کو دے ڈالتے مریدوں میں خواجہ مجد الدین نام ایک امیر صاحب
مقدرت تھا وہ ہمیشہ کپڑوں کے کئی کئی صندوق ہتیار رکھتا تھا مولانا جب کپڑے
اتار کر دے ڈالتے تو وہ فوراً نئے لا کر پہنا دیتا۔

معین الدین پروانہ نے ایک فاضل کو قومیہ کا قاضی کرنا چاہا اٹھوں نے
تین شرطیں پیش کیں رباب ربابہ کا نام ہے سرے سے اٹھا دیا جائے عدالت
کے تمام پرانے چیر اسی نکال دیے جائیں اور نئے جو مقرر ہوں انکو حکم دیا جائے
کہ کسی سے کچھ لینے نہ پائیں معین الدین نے اور شرطیں منظور کیں لیکن پہلی شرط

وجد و ستغراق

اسوجہ سے قبول نہ کی کہ خود مولانا رباب سنتے تھے، فاضل مذکور بھی ہٹ کے
پورے تھے قضا کے قبول کرنے سے انکار کر دیا، مولانا نے سنا تو فرمایا کہ ”رباب کی
ایک ادنیٰ کرامت یہ ہے کہ فاضل صاحب کو قضا کی بلا میں پڑنے سے بچا لیا،“
ایک دن سلطان ولد نے شکایت کی کہ تمام صوفیہ آپس میں مل جل کر
رہتے ہیں، لیکن ہمارے حلقے والے رات دن خواہ مخواہ لڑتے جھگڑتے رہتے
ہیں، مولانا نے کہا، ہاں ہزار مرغیان ایک مکان میں رہ سکتی ہیں، لیکن دو
مرغ ایک ساتھ نہیں رہ سکتے،

حصہ دوم تصنیفات

مولانا کے تصنیفات حسب ذیل ہیں۔

فیہ مافیہ۔ یہ ان خطوط کا مجموعہ ہے جو مولانا نے وقتاً فوقتاً معین الدین پروانہ کے نام لکھے، یہ کتاب بالکل نایاب ہے، سپہ سالار نے اپنے رسالہ میں ضمناً اسکا تذکرہ کیا ہے مولانا کے دیوان کا ایک مختصر سا انتخاب ۳۰۹۲ء میں امرتسر میں چھپا، اسکے خاتمہ میں لکھا ہے کہ اس کتاب میں تین ہزار سطریں ہیں۔

دیوان۔ آئین قریبا چاس ہزار شعریں، چونکہ غزلوں کے مقطع میں عموماً شمس تبریز کا نام ہے اسلئے عوام اسکو شمس تبریز ہی کا دیوان سمجھتے ہیں، چنانچہ دیوان مطبوعہ کی لوح پر شمس تبریز ہی کا نام لکھا ہے، لیکن یہ نہایت فاش غلطی ہے۔

اولاً تو شمس تبریز کا نام تمام غزلوں میں اس حیثیت سے آیا ہے کہ مرید اپنے پیر سے خطاب کر رہا ہے یا غائبانہ اُسکے اوصاف بیان کرتا ہے۔

دوسرے ریاض العارفین وغیرہ میں تصریح کی ہے کہ مولانا نے شمس تبریز کے نام سے یہ دیوان لکھا، اسکے علاوہ اکثر شعرا نے مولانا کی غزلوں پر جو غزلیں لکھی ہیں اور مقطع میں تصریح کی ہے کہ یہ غزل مولانا کی غزل کے جواب میں ہے، اسکے ساتھ مولانا کی

غزل کا پورا مصرعہ یا کوئی ٹکڑا اپنی غزل میں لے لیا ہے یہ وہی غزلین ہیں جو مولانا
 کے اسی دیوان میں ملتی ہیں جو شمس تبریز کے نام سے مشہور ہے مثلاً علی حزن کہتے ہیں
 این جواب غزل مرشد روم ست گفت من بوی تو خوشم نافہ تاتا رگبر
 دوسرا مصرع مولانا کا ہے چنانچہ پورا شعر یہ ہے۔

من بوی تو خوشم خانہ من ویران کن من بوی تو خوشم نافہ تاتا رگبر
 حزن کی ایک اور غزل کا شعر ہے۔

مطرب ز نوائے عارفِ روم این پردہ بزن کہ "یار و یدم"
 مثنوی یہی کتاب ہے جسے مولانا کے نام کو آج تک زندہ رکھا ہے اور جسکی
 شہرت اور مقبولیت نے ایران کی تمام تصنیفات کو دبا لیا ہے اس کے اشعار کی
 مجموعی تعداد جیسا کہ کشف الطنون میں ہے ۲۶۶۶۰ ہے

مشہور یہ ہے کہ مولانا نے چھٹا دفتر ناتمام چھوڑا تھا، اور فرما دیا تھا کہ
 باقی این گفتم آید بے گمان در دل ہر کس کہ باشد نور جان
 اس پیشین گوئی کے مصداق بننے کے لیے اکثر و ن نے کوششیں کیں، اور
 مولانا سے جو حصہ رہ گیا تھا، اسکو پورا کیا، لیکن حقیقت یہ ہے کہ مولانا نے بیماری
 سے نجات پا کر خود اس حصہ کو پورا کیا تھا اور ساتواں دفتر لکھا تھا جسکا مطلع یہ ہے۔

ای ضیاء الحق حسام الدین سعید دولت پایندہ عمرت بر مزید
 شیخ اسماعیل قیسری جنہوں نے مثنوی کی بڑی ضخیم شرح لکھی ہے انکو اس دفتر کا ایک

نسخہ ۳۱۴۷ کا لکھا ہوا تھا آیا، انھوں نے تحقیق اور تنقید کی تو ثابت ہوا کہ خود مولانا کی تصنیف ہے چنانچہ انھوں نے لوگوں کے سامنے اسکا اظہار کیا، اسپر تمام ارباب طریقت نے مخالفت کی اور اسکی صحت پر بہت سے شبہات واروکے، اسمعیل نے ان تمام اعتراضات کا تفصیلی جواب لکھا۔

صاحب دیباچہ نے لکھا ہے کہ اب تمام شام و روم میں یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ یہ دفتر بھی مولانا ہی کے نتائج طبع سے ہے۔

غرض مولانا کی تصنیفات میں سے آج جو کچھ موجود ہے وہ دیوان اور مثنوی ہے چنانچہ ہم ان دونوں پر تفصیل کے ساتھ تبصرہ در یو یو لکھتے ہیں۔

دیوان

دیوان میں اگرچہ کم و بیش ۵۰ ہزار شعر ہیں لیکن صرف غزلیں ہی غزلیں ہیں قصیدہ یا قطعہ وغیرہ مطلق نہیں مولانا کی شاعری کا دامن مح کے داغ سے بالکل پاک ہے۔ حالانکہ انکے معاصرین میں سے عراقی اور سعدی تک جو ارباب حال میں بھی نامور ہیں اس عیب سے نہ بچ سکے ایران میں شاعری کی ابتدا اگرچہ رودکی کے زمانہ سے ہوئی جسکو تین سو برس سے زیادہ گزر چکے تھے، لیکن شاعری کی اصناف میں سے غزل نے بالکل ترقی نہیں کی تھی اسکی وجہ تھی کہ ایران میں شاعری کی ابتدا مذاحی اور بھٹی سے ہوئی اور اسلیئے اصناف سخن میں سے صرف قصیدہ لے لیا گیا،

۱۔ یہ پوری تفصیل کشف الظنون میں مذکور ہے۔

لیکن چونکہ عرب کا تتبع پیش نظر تھا اور عربی قصائد کی ابتدا تشبیب یعنی غزل سے ہوتی تھی، اس لیے فارسی میں بھی قصائد غزل سے شروع ہوتے تھے، رفتہ رفتہ غزل کا حصہ الگ کر لیا گیا، چنانچہ حکیم سنائی، انوری، خاقانی، ظہیر فاریابی۔

اکمال سمعیل نے غزلین بھی لکھیں، اور نہایت کثرت سے لکھیں، لیکن یہ امر عموماً تسلیم کیا جاتا ہے کہ مولانا کے زمانہ تک غزل نے کسی قسم کی ترقی نہیں کی تھی اور کر بھی نہیں سکتی تھی غزل دراصل سوز و گداز کا نام ہے اور اس وقت تک جو لوگ شعر و شاعری میں مشغول تھے، صرف وہ تھے جنہوں نے معاش کی ضرورت سے اس فن کو پیشہ بنایا تھا، عشق و عاشقی سے انکو سروکار نہ تھا، چنانچہ اس زمانہ کے جس قدر شعرا ہیں انکے کلام میں صنائع لفظی اور الفاظ کی مصع کاری کے سوا، جوش اور اثر نام کو بھی نہیں پایا جاتا، انوری، خاقانی، عبدالواسع جبلی، مسعود سعد سلمان کی غزلیں آج بھی موجود ہیں۔ انہیں سوز و گداز کا پتہ تک نہیں،

ایران کی شاعری میں درد اور اثر کی ابتدا اس طرح ہوئی کہ اربابِ حال یعنی حضرات صوفیہ میں بعض بالطبع شاعر تھے، عشق و محبت کا سرمایہ انکو تصوف سے ملا، ان دونوں کے اجتماع نے انکے کلام میں جوش اور اثر پیدا کیا، سلطان ابوسعید ابوالخیر، حکیم سنائی، خواجہ فرید الدین عطار، اس خصوصیت کے موجد اور بانی ہیں، لیکن ان حضرات نے درد و دل کا اظہار زیادہ تر رباعیات، قصاید اور مثنویات کے ذریعہ سے کیا تھا، عزیز اب تک ساوگی کی حالت میں رہیں، ساتویں صدی ہجری میں دولت سلجوقیہ کے

قنا ہونے سے صلہ گستری اور فیاضی کا بازار سرد ہو چکا تھا، اس لیے شعر کی طبیعتوں کا زور قصائد سے ہٹ کر غزل کی طرف متوجہ ہوا، ان میں سے بعض فطری عاشق مزاج تھے، اس لیے ان کے کلام میں خود بخود وہ بات پیدا ہو گئی جو غزل کی جان ہے۔
تمام اہل تذکرہ متفق ہیں کہ جن لوگوں نے غزل کو غزل بنایا وہ شیخ سعدی عراقی اور مولانا روم ہیں۔

اس لحاظ سے مولانا کے دیوان پر ریویو کرتے ہوئے ہمارا فرض تھا کہ سعدی اور عراقی سے ان کا موازنہ کیا جاتا۔ تینوں بزرگوں کی غزلوں کے نمونے دکھائے جاتے اور ہر ایک کی خصوصیات بیان کی جاتیں، اور چونکہ مولانا ہمارے ہیرو ہیں اس لیے مذاق حال کے موافق خواہ مخواہ بھی ان کو ترجیح دی جاتی، لیکن حقیقت یہ ہے کہ ایسا کرنا، واقعہ نگاری کے فرض کے بالکل خلاف ہے۔

اس امر سے انکار نہیں ہو سکتا کہ غزل کی ترقی دینے والوں کی فہرست سے مولانا کا نام خارج نہیں کیا جاسکتا لیکن انصاف یہ ہے کہ غزل گوئی کی حیثیت سے مولانا کا، سعدی اور عراقی کے ساتھ مقابلہ نہیں کیا جاسکتا، سپہ سالار نے نہایت تفصیل سے لکھا ہے کہ مولانا نے بہ ضرورت اور بحیر شاعری کا شغل اختیار کیا تھا، وہ خود فرمایا کرتے تھے کہ ہمارے وطن (بلخ) میں یہ فن نہایت ذلیل سمجھا جاتا تھا، لیکن چونکہ ان ممالک میں شعر کے بغیر لوگوں کو دلچسپی نہیں ہوتی اس لیے مجبوراً یہ شغل اختیار کیا ہے مولانا کے الفاظ ہیں ”از بیم آنکہ طول نہ شوند شعری گویم و اندک من از شعر بزارم“ در ولایت ما و قوم ما از

شاعری تنگ ترکار سے نہ ہو۔“

غزل کیلئے خاص قسم کے مضامین، خاص قسم کے الفاظ، خاص قسم کی ترکیبیں، مقررین جن لوگوں نے غزل گوئی کو اپنا فن قرار دیا ہے وہ کبھی کسی حالت میں اس محدود دائرہ سے نہیں نکلے بخلاف اسکے مولانا اسکے مطلق پابند نہیں، وہ اُن غریب و ثقیل الفاظ تک کو بے تکلف استعمال کرتے ہیں جو غزل کیا قصیدہ میں بھی لوگوں کے نزدیک بارپائے کے قابل نہیں۔

غزل کی عام مقبولیت اور دلاویزری کا بہت بڑا ذریعہ یہ ہے کہ اس میں مجاز کا پہلو غالب رکھا جائے اور اس قسم کے حالات اور معاملات بیان کیے جائیں جو ہوس پیشہ عشاق کو اکثر پیش آیا کرتے ہیں، مولانا کے کلام میں حقیقت کا پہلو اس قدر غالب ہے کہ رندوں اور ہوس بازوں کو جو غزل کی اشاعت اور ترویج کے نقیب ہیں، اپنے مذاق کے موافق بہت کم سامان ہاتھ آتا ہے۔

فکِ اضافت، ہوشاعری کی شریعت میں ابغض المباحات ہے، اس کو مولانا اس کثرت سے برتتے ہیں کہ جی گھبرا جاتا ہے۔

تاہم مولانا کی غزلوں میں جو خصوصیات بجاے خود پائے جاتے ہیں، ہم انکو بدفعات ذیل بیان کرتے ہیں۔

(۱) انکی اکثر غزلیں، کسی خاص حالت میں لکھی گئی ہیں، اور اس وجہ سے ان

غزلوں میں ایک ہی حالت کا بیان چلا جاتا ہے عام غزلوں کی طرح ہر شعر الگ نہیں ہوتا
مثلاً انکی ایک خاص حالت یہ تھی کہ جوش اور مستی میں اکثر رات رات بھر جاگا
کرتے تھے اسکو ایک غزل میں اس طرح ادا کرتے ہیں۔

دیدہ خون گشت خون نمی خسید	دل من از جنون نمی خسید
مرغ و ماہی از من شدہ حیران	کاین شب روز چون نمی خسید
بیش ازین در عجب ہی بودم	کاسمان نگون نمی خسید
آسمان خود کنون ز من خیرہ است	کہ چرا این زبون نمی خسید
عشق بر من فسون عظم خواند	دل شنید آن فسون نمی خسید

یامثلًا نماز میں انپر جو بخودی طاری ہوتی تھی اسکو ایک غزل میں ادا کرتے ہیں۔

چون نماز شام ہر کس بہد چراغ و خوانی	منم و خیال یاری غم و نوحہ و فغانی
چو وضو ز اشک سازم بود تیشین نمازم	در مسجد بسوز و چو درو رسدا ذانی
عجباً نمازستان تو گو دست بہت آن	کہ نداندا وزمانے نہ شناسدا و مکانی
عجباً دو رکعت ستاین عجباً چارم ستاین	عجباً چہ سورہ خواندم چوندا شتم زبانی
در حق چگونہ کویم کہ نہ دست ماندونی دل	دل دست چون تو بردی نہ ہی خد امانی
بخدا خبر ندارم چو نماز مے گزارم	کہ تمام شد رکوعی کہ امام شد قلابانی

اخیر شعر کی سادگی اور واقعہ کی تصویر خاص توجہ کے قابل ہے۔

یامثلًا توحید کی حقیقت میں اکثر مسلسل غزلیں لکھی ہیں جن میں سے ایک یہ ہے۔

باز شیری با شکر آمیختند عاشقان با یک دگر آمیختند
 روز و شب را از میان برداشتند آفتابے با سمر آمیختند
 رنگ معشوقان رنگ عاشقان جملہ بچوں سیم و زر آمیختند
 رفعتی انگشت دردندان گزید چون علی را با عسمر آمیختند
 چون بہار سمر دہی حق رسید شاخ خشک و شاخ تر آمیختند

۲۔ مولانا کے کلام میں جو وجد و جوش اور بخود می پائی جاتی ہے اور وہ کلام میں نہیں پائی جاتی وہ فطرۃ پر جوش طبیعت رکھتے تھے شمس تبریز کی صحبت نے اس نشہ کو اور تیز کر دیا تھا، ان کے اشعار سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک شخص محبت کے نشہ میں چور ہے اور اس حالت میں جو کچھ مونہ میں آتا ہے کہتا جاتا ہے، کسی موقع پر یہی باتیں کہہ جاتا ہے جو متانت اور وقار کے خلاف ہیں، کسی موقع پر اپنی خواہش آرزو کو ایسے اصرار سے کہتا ہے جس طرح کوئی لہجہ سائل کیسکولپٹ جاتا ہے۔

مثلاً ایک موقع پر ان کے دل میں جذبہ محبت سے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ محبوب مجھے ہتھ پھینچتا اور دامن بچاتا ہے، لیکن اگر بجائے اسکے میں محبوب اور میرے بجائے محبوب مجھے عشق ہوتا، تو میں ہرگز اس طرح رکھائی سے پیش نہ آتا، بلکہ عاشق کی قدر دانی کرتا اور اسکی تمام آرزوؤں کو بر لاتا اس خیال کو بعینہ ادا کرتے ہیں۔

گر دین زاری تو بودی عاشق من ہر زمان بردلت بخشیدی و بوسہ بخشیدی
 ورتو بودی بچوں ثابت قدم در راہ عشق بر تو ہرگز چون تو بر من دیگر می نگزیدی

گرچہ بر جور و بجای تو مرا قدرت بُدے یاز خلقم شرم بودی یا ز حق تر سیدی
یا مثلاً ایک غزل میں کہتے ہیں
بنامی رخ کہ باغ و گلستا نم آرزوست بکشای لب کہ قند فراوانم آرزوست
یک دست جام بادہ و یک دست زلف یار رقص چین میا نہ میدا نم آرزوست
گفتا ز ناز "بیش مرخبان مرادو" آن گفتنش کہ "بیش مرخبانم آرزوست
اسنے ناز سے کہا کہ دیکھو اب زیادہ نہ سناؤ اور چلتے بنو" اسکا یہی کہنا کہ "زیادہ نہ سناؤ" تو میری آرزو ہے

یا مثلاً یہ رباعی۔

جز ما اگر ت عاشق شیدا ست بگو و میل و لت بجانب ما ست بگو
گریہ مراد دل تو جاست بگو گر بہت بگو نیست بگو رست بگو
اس رباعی کے چوتھے مصرع پر خیال کرو کہ اُس سے کس قسم کی وارفتگی اور جوش
اور اصرار کا اظہار ہوتا ہے۔

۳۔ بڑی خصوصیت اُنکے کلام کی یہ ہے کہ عشق اور محبت کے جوش میں عاشق پر جو
خاص خاص حالتیں گذرتی ہیں اُنکو اس خوبی سے ادا کرتے ہیں کہ آنکھوں کے سامنے
اُنکی تصویر کھینچ جاتی ہے۔ اور یہ شاعری کا سب سے بڑا کمال ہے

مثلاً عاشق کو کبھی یہ حالت پیش آتی ہے کہ دفعۃً عین انتظار اور شوق کی حالت
معشوق سامنے سے آجاتا ہے عاشق بے اختیار اٹھ کھڑا ہوتا ہے اور کہتا ہے
یہ ناوہ آگیا، لیکن پھر غایت استعجاب سے کہتا ہے کہ نہیں نہیں وہ یہاں کہاں؟

پھر زیادہ غور سے دیکھتا ہے اور کہتا ہے کہ نہیں ضرور وہی ہے اس حالت کی تصویر مولانا اس طرح کھینچتے ہیں۔

یار و درآمد زور خلوتیان او دست و دست دیدہ غلط میکند نیست غلط او دست است
یا مثلاً کبھی یہ موقع پیش آتا ہے کہ عیش و طرب کے تمام سامان مہیا ہیں اور معشوق کے آنے کا انتظار کیا جا رہا ہے لیکن وہ آ نہیں چکتا، عاشق سے نہ تو یہ ہو سکتا ہے عیش و طرب کے سامان کو تہ کر کے رکھ دے نہ یہ ہو سکتا ہے کہ معشوق کے بغیر اس سامان سے خطا اٹھائے اس امید اور انتظار کی درازی کو اس طرح ادا کرتے ہیں۔

قدحی دارم برکت بخدا تا تو نیائی ہمہ تار و ز قیامت نہ بنوشم نہ بیرزم
یا مثلاً کبھی کبھی عاشق کے دل میں یہ خیال آتا ہے کہ معشوق کو یوں ہماری بے تابی اور جگر سوزی کی قدر نہ ہوگی جب تک وہ خود بھی کسی پر عاشق نہ ہو، اور اسکو بھی اسی قسم کے معاملات پیش نہ آئیں۔

اس حالت کو اس طرح بیان کرتے ہیں۔

ای خداوند کی یا رب جفا کارش وہ دہر عشوہ گر سرکش و خونخوارش وہ
چند روزی ز پئے تجربہ بیمارش کن باطبیان غا پیشہ سروکارش وہ
تا بداند کہ شب ما بہ چسان میگذرد در عشقش وہ و عشقش وہ و بسیارش وہ

۴۔ تصوف کے مقامات میں دو مقام آپس میں متقابل ہیں فنا و بقا مقام فنا میں سالک پر خضوع، مسکینی، اور انکسار کی کیفیت غالب ہوتی ہے، بخلاف اسکے

بقائیں سالک کی حالت جلال اور عظمت سے لبریز ہوتی ہے، مولانا پر یہ نسبت زیادہ
غالب رہتی تھی اس لیے اُنکے کلام میں جو جلال، اوعا، میا کی، اور بلند آہنگی پائی جاتی
ہے، صوفیہ میں سے کسی کے کلام میں نہیں پائی جاتی۔

مرزا غالب، مولانا کے ایک شعر پر جو بقا کی حالت کا ہے، سر دھنا کرتے تھے، وہ شعر یہ ہے
یہ زیر کنگرہ کبریا شش مردانند فرشتہ صید و پیمبر تنکار و یزدان گیر
اس قسم کے اور بہت سے اشعار ہیں۔

نہ شہم نہ شب پرستم کہ حدیث خواب گویم چو قلام آفتابم ہمہ ز آفتاب گویم
بنمودی نشانی ز جمال او و لیکن — دو جهان ہم برآید سر شور و سرندارم
حاصل عمرم سہ سخن بیش نیست — خام بدم بختہ شدم، سو ختم
میگفت در بیابان زند و دل میدہ — صوفی خدا نہ دارد او نیست آفریدہ
زین بہرمان مست عناصرم گرفت — شیر خدا و رستم دستا تم آرزوست
گفتم کہ یافت می نشود جستہ ایم ما گفت آنکہ یافت می نشود آنم آرزوست
میں نے کہا کہ بہت ڈھونڈ چکا اسکے پتہ نہیں لگتا اُس نے کہا کہ اسی کی تو تلاش ہو جسکا پتہ نہیں لگتا

یہ ہر منارہ اشتہر رود و فغان برآرد کہ نہاں شدم من اینجا مکنید آشکارم
اگر تو یار نہ داری، چرا طلب نہ کنی؟ — و گر یہ یار رسیدی چرا طرب نہ کنی؟
گفتم غمت مرا کشت گفتا چہ ہر ہوارو غم اینقدر نہ داند کاخر تو یار مائی
ما دل اندر راہ جان اندختیم قلقلے اندر جهان انداختیم

من ز قرآن برگزیدم مغسرا
تخم اقبال و سعادت تا ابد
جُتہ و دستار و علم و قیل و قال
از کمال شوق تیر معرفت
پوست را پیش سگان انداختیم
از زمین تا آسمان انداختیم
جملہ در آب روان انداختیم
راست کردہ بر نشان انداختیم

دیگر

باز از پستی سوی بالا شدم
آشنائی داشتم ز انسوی جان
چار بودم سہ شدم اکنون دوم
جاہلان امروز را فردا کنند
طالب آن دلبر زیباشدم
باز ز انجا کاہدم آنجا شدم
از دوئی بگذشتم و یکتاشدم
من بہ نفقہ امروز را فردا شدم

دیگر

سالکان راہ را محسوس شدم
گہ چو عیسی جللی گشتم زبان
انچہ از عیسی و مریم یا وہ شد
پیش نشترهای عشق لم یزل
ساکنان قدس را ہدم شدم
گہ لب خاموش چون مریم شدم
گر مرا باور کنی آن ہم شدم
زخم گشتم صدرہ و مرہم شدم
رو نمود اللہ و علم مرا
کشتہ اللہ و پس اعلم شدم

۵۔ عمر خیام نے اپنی رباعیوں میں اکثر وجود روح، معاد اور جزا و سزا سے انکار کیا ہے اور اس پر خطاب یعنی شاعرانہ دلائل قائم کیے ہیں مثلاً معاد کے انکار میں لکھا ہے

کہ آدمی کچھ گھاس نہیں ہے کہ ایک بار کاٹ لیں تو دوبارہ زمین سے پیدا ہو مولانا نے
 اکثر اشعار میں اس قسم کے خیالات کو اسی شاعرانہ پیرایہ میں رد کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں
 کہ ام دانہ فرد رفت در زمین کہ نہ بُست — چرا بہ دانہ انسانیت این گمان باشد
 شمع جان را اگر و این لگن تن چکنی — این لگن گر نبود شمع ترا صد لگن ست
 چنان کہ آب حکایت کند ز اختر و ماہ — ز عقل و دروہ حکایت کنند قالیہ
 ہزار مرغ عجیب از گل تو بر سازند — چو زاب و گل گزری تا دگر جہات کنند
 من نہ خود آدم اینجا کہ بخود بازوم — ہر کہ آورد مرا باز برد و وطنم
 اب ہم مولانا کے دیوان سے چند اشعار انتخاب کر کے درج کرتے ہیں۔
 خنک آن قمار بازی کہ بیاخت ہر چہ پوش — بنامند ہمیش الا ہوس قمار دیگر
 گویند رفیقانم کہ عشق بہ پرہیزم — از عشق بہ پرہیزم پس با کہ بیاویرم
 من از عالم ترا تنہا گزیدم — روا داری کہ من تنہا نشینم
 تہمت دزد بر زخم ہر کہ نشانت آورد — کاین ز کجا گرفتہ دان ز کجا خریدہ
 آئینہ خریدہ می نگری جمال خود — در پس پردہ رفتہ پردہ ماوریدہ
 برویدے حریفان ابکشیدار مارا — بہ من آورد حال اصنم گریز پارا
 اگر او بہ وعدہ گوید کہ دم دگر بیاید — مخورید مکر اورا بفریاد و شمارا
 مرا گوید چرا چشم از رخ من بر بنداری — ازان در پیش خورشیدش ہمیدارم کہ نم دارد
 و غم یار یار بایستے — یا غم را کتار بایستے

زانچہ کردم کنون پیشیام
 دل امسال پارباستے
 تا بد استمی زدشمن دوست
 زندگانی دوبارباستے
 من بہ بیداری بخواب این جور اگر دیدی
 چونتو کافر بودی گر گرد تو گردیدی
 ور بہ اول روز این حال آگهی بودی
 در تو کے دل بستی گزستی بریدی
 ورنجونی چون گل روی تو بودی خوی تو
 ای بسا گلہا کہ من از باغ وصلت چیدی
 از رخ لب گلشکر بسیار دار و حسن تو
 کاشکے بفروختی تا پارہ بخشیدی
 ای بلبل سحر گہ مارا پیرس گہ گہ
 آخر تو ہم غریبی ہم از دیار مائی
 خواجہ حافظ نے اسی مضمون کو ترقی دے کر کہا۔

بنال بلبل اگر بمنت سرباریست
 کہ ماد و عاشق زاریم و کارمازارست
 گریا تو بوم خیم از یار ہا رباعی
 و ربے تو بوم نہ خیم از یار ہا
 سبحان اللہ ہر دشب بیدارم
 تو فرق نگر میان بیدار ہا
 سبحان اللہ من تو ای منو شتاب
 پیوستہ مخالفیم اندر ہر باب
 من بخت تو ام کہ بیچ خوابم نہ برد
 تو بخت منی کہ بر خیزی از خواب
 در مذہب عاشقان قرار می دگرست
 وین باوہ ناب را خاری دگرست
 ہر علم کہ در مدرسہ حاصل کردیم
 کاری دگرست و عشق کاری دگرست
 گریم ز غم تو زار و کوئی زرقست
 چون زرق بود کہ دیدہ در خون غرقست
 تو پنداری تمام دلہا دل تست
 نے نے صفا! میان دلہا فرقست

مثنوی

فارسی شاعری کی ابتدا سلاطین کی مداحی اور انکی تفریح خاطر سے ہوئی اور یہی جہ تھی کہ اصناف سخن میں سب سے پہلے قصائد وجود میں آئے کیونکہ عربی زبان میں قصائد، بحر و ثنائی کے لیے ایک مدت سے مخصوص ہو چکے تھے قصائد کی ابتدا غزل سے کی جاتی تھی جسکو تشبیب کہتے ہیں اتنے تعلق سے غزل گوئی کا بھی آغاز ہوا لیکن اسی قسم کی سادہ غزل جو قصائد کی تمہید کے لیے زیبا تھی سلاطین میں سے آل سامان اور سلطان محمود کو یہ ذوق پیدا ہوا کہ انکے آبا و اجداد یعنی شاہانِ عجم کے کارنامے نظم میں ادا ہوں، تاکہ ضربِ اشل کی طرح زبانوں پر چڑھ جائیں اس بنا پر مثنوی ایجاد ہوئی جو واقعاتِ تاریخی کے ادا کرنے کے لیے اصنافِ نظم میں سب سے بہتر صنف تھی، فردوسی نے اس صنف کو بہ قدر ترقی دی کہ آج تک اس پر اضافہ نہ ہو سکا، لیکن مثنوی بلکہ کل اصنافِ شاعری کی ترقی اس وقت تک جو کچھ ہوئی تھی واقعہ نگاری اور خیال نمایی و صنائع و بدائع کے لحاظ سے تھی ذوق اور کیفیت کا وجود نہ تھا، حضرت سلطان ابو سعید ابوالخیر نے رباعی میں تصوف اور طریقت کے خیالات ادا کیے اور یہ پہلا دن تھا کہ فارسی شاعری میں ذوق اور وجد و مستی کی روح آئی، دولت غزنویہ کے اخیر زمانہ میں حکیم سنائی نے حدیقہ لکھی جو نظم میں تصوف کی پہلی تصنیف تھی، حدیقہ کے بعد خواجہ فرید الدین عطار نے متعدد مثنویان تصوف میں لکھیں جن میں سے منطق الطیر نے

زیادہ شہرت حاصل کی، مثنوی مولانا روم جیسے ہم تقریظ لکھنا چاہتے ہیں، اسی سلسلہ کی خاتم ہے
 اس امر کی بہت سی شہادتیں موجود ہیں کہ خواجہ عطار کی تصنیفات مولانا کے لیے
 دلیل راہ بنیں، تمام تذکروں میں ہے کہ مولانا کو والد جب نیشاپور پہنچے تو خواجہ
 فرید الدین عطار سے ملے، اور انھوں نے اپنی کتاب اسرار نامہ نذر کی، اس وقت مولانا
 کی عمر برس کی تھی، خواجہ صاحب نے مولانا کے والد سے کہا کہ اس بچہ کو عزیز رکھیے گا یہ کسی
 دن تمام عالم میں بل چل ڈال دیگا، مولانا خود ایک جگہ فرماتے ہیں۔
 ہفت شہر عشق را عطار گشت ماہمان اندر خم یک کوچہ ایم
 ایک اور جگہ فرماتے ہیں۔

عطار روح بود سنائی و چشم ما از پس سنائی و عطار آدمیم
 اباب تذکرہ لکھتے ہیں کہ حسام الدین چلی نے مولانا سے درخواست کی کہ منطق لطیف
 کے طرز پر ایک مثنوی لکھی جائے، مولانا نے فرمایا کہ خود مجھ کو بھی رات یہ خیال آیا اور
 اسی وقت یہ چند شعر موزون ہوئے، بشنوا نے چون حکایت میکند آخر
 مثنوی کی تصنیف میں حسام الدین چلی کو بہت دخل ہے اور درحقیقت یہ نایاب
 کتاب انھنی کی بدولت وجود میں آئی، وہ مولانا کے مریدان خاص میں سے تھے
 اور مولانا اس قدر انکی عزت کرتے تھے کہ جہاں انکا ذکر کرتے ہیں معلوم ہوتا ہے کہ پیر
 طریقت اور استاد کا ذکر ہے، مثنوی کے چھ دفتر ہیں اور پھر دفتر اول کے ہر دفتر
 انکے نام سے قرین ہے۔

تصنیف

دفتر دوم میں لکھتے ہیں۔

مدتے این مثنوی تاخیر شد
چون ضیاء الحق حسام الدین عنان
مہلتے بالیست تاخون شیر شد
چون بمعراج حقایق رفتہ بود
دفتر سوم میں فرماتے ہیں۔

ای ضیاء الحق حسام الدین بیار
بر کشا گنجینہ اسرار را
این سوم دفتر کہ سنت شد سہ بار
در سوم دفتر بہل اعدا را
چوتھے دفتر میں ارشاد فرماتے ہیں۔

ای ضیاء الحق حسام الدین توئی
ہمت عالی تو اے مرتجی
کہ گذشت از مہ نبوت مثنوی
می کشد این را خدا و اندکجا
گردن این مثنوی را بستہ
زان ضیا گفتم حسام الدین ترا
شمس را قرآن ضیا خواندای پر
ہیچنان مقصود من زین مثنوی
مثنوی اندر فروع و در اصول
جملہ آن تست کردستی قبول
چون قبول آرزو بود پیش رو
چون کشادش دادہ آیش بدہ
کہ تو خورشیدی و این دو وصفها
وان قمر را نور خواند این را نگر
ای ضیاء الحق حسام الدین توئی
جملہ آن تست کردستی قبول
چون قبول آرزو بود پیش رو
چون کشادش دادہ آیش بدہ

قصہم از الفاظِ اوراز تو ست قصہم از انشائش آواز تو ست
پیش من آواز تو آوازِ خداست عاشق از معشوق حاشا کی جدت
پانچوین دفتر میں لکھتے ہیں۔

شہ حسام الدین کہ نور انجم ست طالبِ آغاز سفر پنجہم ست
پچھٹے دفتر میں فرماتے ہیں۔

ای حیاتِ دل حسام الدین لہی میل می جو شد بہ قسم سادسی
پیشکش می آرست ای معنوی قسم سادس در تمام مثنوی
مثنوی کا پہلا دفتر جب تمام ہوا تو حسام الدین چلی کی بیوی نے انتقال کیا، اس
واقعہ سے اُنکو اس قدر صدمہ ہوا کہ دو برس تک پریشان اور افسردہ رہے چونکہ مثنوی
کے سلسلہ کے وہی بانی اور محرک تھے، مولانا بھی دو برس تک چپ رہے آخر جب
خود حسام الدین نے استادِ عالی تو پھر مولانا کی زبان کھلی، دوسرے دفتر کے آغاز کی
تاریخ ۶۶۲ ھ ہجری ہے چنانچہ خود مولانا فرماتے ہیں۔

مطلع تاریخ این سودا و سود سال اندر شش صد و شصت و دو بود
چھٹا دفتر زیر تصنیف تھا کہ مولانا بیمار ہو گئے اور مثنوی کا سلسلہ یک بخت بند ہو گیا،
مولانا کے صاحبزادے بہار الدین ولد نے ترک تصنیف کا سبب دریافت کیا، مولانا
نے فرمایا کہ اب سفر آخرت درپیش ہے، یہ راز اب اور کسی کی زبان سے ادا ہوگا،
چنانچہ بہار الدین ولد خود لکھتے ہیں۔

مردتی زین مثنوی چون والد م
 از چہ رود دیگر نمی گوئے سخن
 شد بخش گفتم و را کاسے زندہ دم
 ہر چہ بستی در علم لدن
 گفت نظم چون شتر زین پس بخت
 او بگوید من دامن بستم ز گفت
 گفتگو آخر رسید و عمر ہم
 مرده آمد وقت کز تن وار ہم
 در جهان جان کنم جولان ہی
 بگذرم زین نم در آیم دری
 عام روایت ہے کہ اسکے بعد مولانا نے ۱۷۷۷ء ہجری میں انتقال کیا، اور چھٹے
 دفتر کے پورے کرنے کی نوبت نہیں آئی لیکن جیسا کہ ہم اوپر لکھ آئے ہیں خود مولانا
 نے چھٹا دفتر پورا کیا۔ چنانچہ اسکے چند اشعار یہ ہیں۔

ای ضیاء الحق حسام الدین فرید
 دولت پایندہ فقرت بر مزید
 چونکہ از چرخ ششم کردی گذر
 بر فراز چرخ ہفتم کن سفر
 سدا عدوت ہفت امی خوش نفس
 زانکہ تکمیل عدوت ہفت ست بس
 یہاں یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ مولانا کے فرزند رشید سلطان ولد نے مثنوی کے
 خاتمہ میں لکھا ہے کہ مولانا نے فرمایا تھا کہ ”اب میری زبان بند ہو گئی اور قیامت
 تک اب میں کسی سے بات چیت نہ کروں گا“ اس بنا پر اگر اسماعیل قیصری کا بیان
 صحیح مانا جائے تو مولانا کی پیشین گوئی غلط ٹھرتی ہے۔

لیکن یہ شبہ چند ان قابل لحاظ نہیں، فقرا اور عرفا کی تمام پیشین گوئیاں قطعی اور
 یقینی نہیں ہوتیں، مولانا کو بیماری کی وجہ سے یہ خیال پیدا ہوا ہو گا، لیکن جب

خدا نے صحت دیدی تو کوئی وجہ نہ تھی کہ وہ اپنی پیشین گوئی کے صحیح کرنے کیلئے دنیا کو اپنے اس فیض سے محروم رکھتے۔

مثنوی کی شہرت اور مقبولیت

مثنوی کو جس قدر مقبولیت اور شہرت حاصل ہوئی

فارسی کی کسی کتاب کو آج تک نہیں ہوئی صاحب مجمع الفصحا نے لکھا ہے کہ

ایران میں چار کتابیں جس قدر مقبول ہوئیں کوئی کتاب نہیں ہوئی۔ شاہ نامہ

گلستان۔ مثنوی مولانا روم۔ دیوان حافظ، ان چاروں کتابوں کا موازنہ

کیا جائے تو مقبولیت کے لحاظ سے مثنوی کو ترجیح ہوگی، مقبولیت کی ایک

بڑی دلیل یہ ہے کہ علما و فضلاء نے مثنوی کے ساتھ جس قدر اعتنا کی اور کسی

کتاب کے ساتھ نہیں کی جس قدر شریحین لکھی گئیں، اسکا ایک مختصر سا نقشہ

ہم اس موقع پر درج کرتے ہیں، یہ نقشہ کشف الظنون سے ماخوذ ہے کشف الظنون

کے بعد اور بہت سی شریحین لکھی گئیں جنکا ذکر کشف الظنون میں نہیں ہے،

اور نہ ہو سکتا تھا، مثلاً شرح محمد فضل الہ آبادی، و ولی محمد و عبد الہی

بحر العلوم و محمد رضا وغیرہ وغیرہ۔

نام شارح	تہذبات	کیفیت
مولی مصطفیٰ بن شعبان	۹۶۹ھ	۴ جلدوں میں ہے۔

سودی	تقریباً سنہ	
شیخ اسماعیل انقروی	سنہ ۸۳۲	۶ جلدوں میں ہے۔
کمال الدین خوارزمی	سنہ ۸۴۸	اسکا نام کنوز الحقائق ہے
عبداسد بن محمد رئیس الکتاب درویش علمی۔		جلد اول کی شرح ہے یوسف المتوفی سنہ ۹۵۳ نے مثنوی کا خلاصہ کیا تھا یہ اسکی شرح ہے۔
ظریفی حسن چلی		اسکا نام کاشف الاسرار ہے بعض اشعار کی شرح ہے۔
علاء الدین مصنفک حسین واعظ	سنہ ۸۷۵	خلاصہ مثنوی کی شرح ہے اسکے دیباچہ میں دس مقالے ہیں جس میں اصطلاحات تصوف اور فرقہ مولویہ کے مشایخ کے حالات ہیں۔
شیخ عبد المجید سیواسی	سنہ ۸۷۹	سلطان احمد کے حکم سے

تصنیف کی-		
اسکا نام ازہار ثنوی ہے۔ صرف حدیث آیات قرآنی و الفاظ مشککہ کی شرح کی ہے		علائی بن یحییٰ و غنطیرازی اسمعیل دودہ
<p>مقبولیت کے متعلق یہ امر ذکر کے قابل ہے کہ ثنوی کے سوا اور مذکورہ بالا کتابیں اپنے اپنے مضمون کے لحاظ سے اچھوتی تھیں، یعنی اسے پہلے ان مضامین پر کوئی کتاب نہیں لکھی گئی تھی، یا کم از کم شہرت نہیں پا چکی تھی، شاہ نامہ سے پہلے اسدی طوسی اور دقیق نے گورزمیہ ثنویان لکھی تھیں، لیکن دقیق نے صرف ہزار شعر لکھے تھے اور اسدی طوسی کی کتاب گشتاسب نامہ نام تمام رہ گئی تھی، گلستان اپنی طرز میں بالکل پہلی تصنیف تھی، اس لحاظ سے ان کتابوں کے لیے گویا میدان خالی تھا، اور کوئی حریف مقابل سامنے نہ تھا،</p> <p>بخلاف اسکے ثنوی سے پہلے تصوف اور سلوک میں متعدد کتابیں موجود تھیں، یعنی جام جم اوحدی مراۃ المتوفی ۵۵۴ھ، مصلح الارواح اوحد کرامانی اہونی ۵۳۶ھ، حدیقہ حکیم سنائی، منطق الطیر خواجہ فرید الدین عطار، زان میں سے دو پہلی کتابوں نے اگرچہ شہرت عام نہیں حاصل کی تھی، لیکن حدیقہ اور منطق الطیر نے تو گویا تمام عالم کو چھالیا تھا، حکیم سنائی اور خواجہ فرید الدین عطار کا</p>		

ذاتی فضل و کمال اور تقدس و شہرت بھی اس درجہ کی تھی کہ انکی تصنیفات کم درجہ کی بھی ہوتیں تب بھی دنیا انکو آنکھوں پر رکھتی ان باتوں کے ساتھ نفس شاعری کی حیثیت سے یہ دونوں کتابیں مثنوی سے بلند رتبہ تھیں ان سب پر علاوہ یہ کہ یہ کتابیں جس ملک میں لکھی گئیں ان کی زبان فارسی تھی ایسے شخص جس نے لطف اٹھا سکتا تھا اور ہر صحبت و مجلس میں انکو رواج ہو سکتا تھا۔ بخلاف اسکے مثنوی جس ملک میں تصنیف ہوئی وہاں کی عام زبان ترکی تھی جو آج تک قائم ہے ان سب باتوں پر مستزاد یہ کہ حدیقہ اور منطق الطیر میں کسی قسم کے دقیق اور پیچیدہ مسائل نہیں بیان کیے گئے تھے، اخلاق اور سلوک کے صاف صاف خیالات تھے جو ایک ایک بچہ کے سمجھ میں آ سکتے تھے، بخلاف اسکے مثنوی کا بڑا حصہ ان مسائل کے بیان میں ہے جو دقیق النظر علماء کی سمجھ میں بھی مشکل سے آ سکتے ہیں یہاں تک کہ بعض بعض مقامات باوجود بہت سے شروح کے آج تک لایحل ہیں۔

ان تمام موانع کے ساتھ مثنوی نے وہ شہرت حاصل کی کہ آج حدیقہ اور منطق الطیر کے اشعار مشکل سے ایک آدمی کے زبان پر ہونگے بخلاف اسکے مثنوی کے اشعار بچہ بچہ کی زبان پر ہیں اور وعظون کی گرمی محفل تو بالکل مثنوی کے صدقہ سے در مقبولیت کا سبب کسی کتاب کی مقبولیت دو طریقوں سے ہوتی ہے، کبھی تو یہ ہوتا ہے کہ سادگی اور صفائی اور عام دلاویزی کی وجہ سے پہلے وہ کتاب عوام میں پھیلی ہوئی پھر رفتہ رفتہ خواص بھی اسکی طرف توجہ کرتے ہیں اور مقبول عام ہو جاتی ہے،

کبھی یہ ہوتا ہے کہ کتاب عوام کے دسترس سے باہر ہوتی ہے اس لیے اسپر صرف خواص کی نظر پڑتی ہے خواص جس قدر زیادہ اسپر توجہ کرتے ہیں اس قدر آئین زیادہ نکات اور دقائق پیدا ہوتے جاتے ہیں خواص کی توجہ اور اعتنا و تحسین کی وجہ سے عوام میں بھی چرچا پھیلتا ہے اور لوگ تقلیداً اسکے متعقد اور معترف ہوتے ہیں رفتہ رفتہ یہ دائرہ تمام ملک کو محیط ہو جاتا ہے مثنوی کی مقبولیت اسی قسم کی ہے اور آئین شہد نہیں کہ اس قسم کی مقبولیت اور کسی کتاب کو بھی حاصل نہیں ہو سکتی تھی، فارسی زبان میں جس قدر کتابیں نظم یا شریں لکھی گئی ہیں کسی میں ایسے دقیق نازک اور عظیم الشان مسائل اور اسرار نہیں مل سکتے جو مثنوی میں کثرت سے پائے جاتے ہیں فارسی پر موقوف نہیں اس قسم کے نکات اور دقائق کا عربی تصنیفات میں بھی مشکل سے پتہ لگتا ہے۔ اس لحاظ سے اگر علما اور ارباب فن نے مثنوی کی طرف تمام اور کتابوں کی نسبت زیادہ توجہ کی اور یہاں تک مبالغہ کیا کہ مصرعہ ہست قرآن در زبان پہلوی تو کچھ تعجب کی بات نہیں۔

عبرت مفتی میر عباس صاحب مرحوم مثنوی کی مقبولیت کی ایک اور وجہ بتاتے ہیں وہ مثنوی کے ذکر میں فرماتے ہیں۔

”در تصوف میشود شیرین کلام زان کہ باشد در گنہ لذت تمام“
پھر اپنی مثنوی (من و سلوی) کی مدح میں لکھتے ہیں۔

”این کلام صوفیان شوم نیست مثنوی مولوی روم نیست“

سچ ہے عیب ناید ہنرش در نظر۔

ثنوی سے پہلے جو کتابیں اخلاق و تصوف میں لکھی گئیں ان کا یہ انداز تھا کہ اخلاق و تصوف کے مختلف عنوان قائم کر کے اخلاقی حکایتیں لکھتے تھے اور اُن سے نتائج پیدا کرتے تھے، منطق الطیر اور بوستان کا یہی انداز ہے، حدیقہ میں اکثر مسائل کو مستقل طور پر بھی بیان کیا ہے مثلاً نفس، عقل، عمل، تنزیہ، صفات، معرفت، وجد، توکل، صبر، شکر وغیرہ کے عنوان قائم کیے ہیں اور انکی حقیقت بیان کی ہے لیکن ثنوی کا یہ انداز نہیں، ثنوی میں کسی قسم کی ترتیب و تبویب نہیں، وفردن کی جو تقسیم ہے وہ بھی خصوصیت مضمون کے لحاظ سے نہیں بلکہ جس طرح قرآن مجید کے پارے یا ایک شاعر کے متعدد دیوان ہوتے ہیں۔

ثنوی کی ترتیب

چونکہ یہ امر بظاہر نا مستحسن معلوم ہوتا ہے خود مولانا کے زمانہ میں لوگوں نے اس پر اعتراض کیا چنانچہ مولانا مقرر کی زبان سے فرماتے ہیں۔

کین سخن پست است یعنی ثنوی قصہ پیغمبر است و پیروی

نیست ذکر و بحث اسرار بلند کہ دو اند اولیا زان سو کند

از مقامات تبثّل تافنا پایہ پایہ، تا ملاقات خدا

جملہ سراسر فسانہ است و فسون کو دکانہ قصہ بیرون و درون

اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ ثنوی کا یہ طریقہ ہونا چاہیے تھا کہ فقر اور سلوک کے جو مقامات ہیں تبثّل اور فنا سے لیکر وصل تک سب تفصیل اور بہ ترتیب الگ الگ بیان

کیے جاتے۔ مولانا نے اس کے بچے طفلانہ قصے بھروسے۔

مولانا نے ہکا جواب یہ دیا کہ کفار نے قرآن مجید پر بھی یہی اعتراض کیے تھے۔

چون کتاب اللہ بیاد ہم بران	انچنین طعنہ زودند آن کافران
کہ اساطیرست و افسانہ نژند	نیست تعمیقی و تحقیقے بلند
کو دکانِ خرد و فہم ش می کنند	نیست جزا مر پسند و ناپسند
ذکر اسماعیل و فرج جب بریل	ذکر قصہ کعبہ و صحاب فیل
ذکر بلقیس و سلیمان و سبا	ذکر داؤد و زبور و اوریا
ذکر طالوت و شعیب و صوم او	ذکر یونس، ذکر لوط و قوم او

پھر لکھتے ہیں۔

حرف قرآن را بدان کہ ظاہرست
زیر آن باطن کیے بطنے و گر
بچنین تاہفت بطن ای بوالکرم
می شمر تو این حدیث مقصم
حقیقت یہ ہے کہ علمی اور اخلاقی تصنیفات کے دو طریقے ہیں ایک یہ کہ مستقل
حیثیت سے مسائل علمی بیان کیے جائیں، دوسرے یہ کہ کوئی قصہ اور افسانہ لکھا
جائے اور علمی مسائل موقع بہ موقع اسکے ضمن میں آتے جائیں، دوسرا طریقہ اس لحاظ
سے اختیار کیا جاتا ہے کہ جو لوگ روکھے پھیکے علمی مضامین پڑھنے کی زحمت گوارا
نہیں کر سکتے، وہ قصہ اور لطائف کی چاٹ سے اس طرف متوجہ ہوں، مولانا نے

یہی دوسرا طریقہ پسند کیا اور فرمایا۔

خوشر آن باشد کہ راز دلبران گفتہ آید در حدیث دیگران

یہ امر یقینی ہے کہ مولانا نے حدیقہ اور منطق الطیر کو سامنے رکھ کر مثنوی لکھی خود فرماتے ہیں

ترک جوشی کردہ ام من نیم خام از حکیم غزنوی بشنو تمام

در آئیں نامہ گوید شرح این آن حکیم غیبی ^{حکیم سنائی} فخر العارفین

بعض بعض موقعوں پر باوجود بھر کے مختلف ہونے کے مثنوی میں حدیقہ کے اشعار

نقل کیے ہیں اور انکی شرح لکھی ہے بعض جگہ حدیقہ کے اشعار سے مضمون میں بالکل

توارید ہو گیا ہے مثلاً حدیقہ میں جہان نفس کی حقیقت لکھی ہے اس موقع کا شعر ہے

روح با عقل و علم داند زیست روح را پارسی و تازی نیست

مولانا فرماتے ہیں۔

روح با عقل ست با علم ست یار روح را با ترکی و تازی چہ کار

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مولانا حدیقہ کو استفادۃ اکثر پیش نظر رکھتے تھے اور اس

وجہ سے حدیقہ کے الفاظ اور ترکیبیں بھی انکی زبان پر چڑھ گئی تھیں۔

لیکن یہ سب کچھ مولانا کا تواضع اور نیک نفسی ہے ورنہ مثنوی کو حدیقہ اور

منطق الطیر سے وہی نسبت ہے جو قطرہ گوہر سے ہے سیکڑوں حقائق و اسرار جو

مثنوی میں بیان ہوئے ہیں حدیقہ وغیرہ میں سرے سے انکا پتہ ہی نہیں جو خیالات

دونوں میں مشترک ہیں انکی بعینہ یہ مثال ہے جس طرح کسی شخص کو کسی چیز کا ایک

منوی در حدیقہ
کے بعض مشترک
مضامین کا
مقابلہ

دھندلا سا خیال آئے اور ایک شخص پر اسکی حقیقت کھل جائے، نمونہ کے لیے
چند مثالیں ہم دج کرتے ہیں۔ حدیقہ میں دل کی حقیقت اسی طرح بیان کی ہے۔

مثال از در تن کہ صاحب گلہ است	تا در دل ہزار سالہ رہ است
از در جہت ہم بہ کعبہ دل	ماشتقان را ہزار و یک منزل
پر و بالِ خرد ز دل باشد	تن بے دل جوالِ گل باشد
باطن تو حقیقت دل تست	ہر چہ جز باطن تو باطل تست
اصل ہزل و مجاز دل نہو	دو زخِ خشم و آزد دل نہو
پارہ گوشت نام دل کردی	دل تحقیق را بجل کردی
دل یکی منظری ست ربانی	حجرہ دیو را چہ دل خوانی
نیست غیبی کہ یک رمہ جاہل	خواندہ شکل صنوبری را دل
اینکہ دل نام کردہ بہ مجاز	رو بہ پیش سگان کوی انداز
دل کہ با جاہ و مال دارد کار	آن سکے دان و آن دگر مردار

ان اشعار کا حاصل یہ ہے کہ دل ایک جوہر نورانی ہے اور انسان دراصل سڈکا
نام ہے یہ پارہ گوشت جو صنوبری شکل کا ہے یہ اصل دل نہیں ہے۔
اسی مضمون کو مولانا اسی طرح بیان کرتے ہیں۔

تو ہی گوئی مراد دل نیز ہست	دل فرازِ عرش باشد نہ بہست
در گل تیرہ یقین ہم آب ہست	لیک از ان آبت نیاید آب ہست

زائکہ اگر آب ست مغلوب گل ست	پس دل خود را گنو کاین ہم دل ست
سر کشیدی تو کہ من صاحبہ لم	حاجت غیرے ندارم و اہلم
آن چنانکہ آب در گل در کشد	کہ منم آب و چہ سرا جویم مدد
خود رواداری کہ این دل باشدین	کہ مرد در عشق شیر و آبگبین
لطف شیر و آبگبین عکس دل ست	سر خوشی آن خوش از دل حاصل ست
پس بود دل جو ہر و عالم عرض	سایہ دل چون بود دل اغرض
باغما و بہرہا در عین جان	بر برون عکسش چو در آبے وان
آینہ دل چون شود صافی و پاک	نقشہای بنی برون از آب خاک
صورتی بی صورتی بجد و عیب	زائتہ دل تافت موسیٰ از حبیب
گر چہ آن صورت گنجہ در فلک	نہ بعرض و فرش و دریا و سمک
زائکہ محبت معدودست این	آینہ دل خود نباشد این چنین
روزن دل گر کشا دست و صفا	میرسد بے واسطہ نور خدا

مولانا اور حدیقہ کے بیان میں قدر مشترک یہ ہے کہ دل جب تک آلودہ ہوا ہو جس
 ہے دل نہیں، لیکن مولانا نے اسکے ساتھ دقیق فلسفیانہ نکتے بیان کیے ہیں فلاسفہ
 میں اختلاف ہے کہ رنج و مسرت لذت، ناگواری، اشیائے خارجی کا خاصہ ہے،
 یا تخیل کا، مثلاً اولاد کے وجود سے جو خوشی ہوتی ہے یہ خارجی اور مادی چیز کا اثر
 ہے، یا ہمارے تصور اور تخیل کا، فلاسفہ کا ایک گروہ قائل ہے کہ لذت اور مسرت وغیرہ

اعتباری چیزیں ہیں اور ہمارے تصور اور خیال کے تابع ہیں جانوروں کو اپنے بچوں سے (بڑے ہونے کے بعد) کوئی تعلق نہیں رہتا نہ انکو بچوں کے دیکھنے سے کوئی مسرت حاصل ہوتی ہے بخلاف اسکے انسان کو اولاد کے وجود سے بے انتہا مسرت ہوتی ہے اسکا سبب یہی ہے کہ انسان کے دل میں اولاد کے فوائد کا جو تخیل ہے وہ جانور میں نہیں اس بنا پر اصل لذت اور مسرت خیال کے تابع ہے اسی طرح لہو لعب رقص و سرود سے جو لطف حاصل ہوتا ہے ہمارے خیال کا نتیجہ ہے اور یہی وجہ ہے کہ اس کے متعلق انسانوں کے مختلف افراد میں اختلاف ہوتا ہے ایک شخص کو کسی علمی کام میں مشغول ہونے سے جو لطف آتا ہے وہ لہو لعب سے نہیں ہوتا اسی بنا پر بچوں جو انون بڑھوں کے مسرات اور لذات میں اختلاف ہوتا ہے کیونکہ انکے تخیل اور تصور میں اختلاف ہے اسی خیال کو مولانا نے ان اشعار میں بیان کیا ہے،

لطف شیر و انگبین عکس دل ست سرخوشی آن خوش از دل حاصل ست

پس بود دل جو ہر و عالم عرض سایہ دل چون بود دل اغرض

مولانا نے اس حکمت کی طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ دل وہ چیز ہے جسکے تزکیہ سے وہ اور اکات حاصل ہوتے ہیں جو اس سے نہیں ہوتے۔

آئینہ دل چون شود صافی و پاک نقش با بینی برون از آب خاک

مثال ۲۔ صوفیہ کی اصطلاح میں عارف کو نے (بانسری) سے تعبیر کرتے ہیں ان بنا پر

حقیقہ میں حکیم ستائی نے کئی اسطرح مع سرائی کی ہے۔

نالہ نے زور و خالی نیست	شوق از روی زور و خالی نیست
عاشقی خوش دست و بسن نوا	زخمها خورده است
بے زبان گوش را خبر کرده	بے بیان ہوش را خبر کرده
از دمش شعلہ ہا ہی خیزد	چہ عجب گرنے آتش بگیند

اسی مضمون کو مولانا نے اس طرح ادا کیا ہے۔

بشنو از نے چون حکایت میکند	از جدائی ہاشکایت میکند
کز نیستان تا مرا بریدہ اند	از نفیرم مرد و زن نالیدہ اند
سینہ خواہم شرح شرحہ از فراق	تا بگویم شرح درد اشتیاق
ہر کسی کو دور ماند از اصل خویش	باز جوید روزگار وصل خویش
من بہر جمعیتے نالان شدم	جفت خویش حالان بد حالان شدم
ہر کسے از ظن خود شد یار من	وز درون من نہ جست سراز من
بہر من از نالہ من ورنہ نیست	لیک چشم و گوش بہ آن فونہ نیست
تن ز جان جان تن مستور نیست	لیک کس اوید جان ستور نیست
وود ہاں داریم گویا پھونے	یک ہاں نہاںست در بہای می
یک ہاں نالان شدہ سوی شما	ہاے و ہوسے در فکندہ و رسا
لیک واند ہر کہ اورا منظر ست	کاین فغان این ہری ہم زبان بہت

اسی طرح اور بہت سے مضامین، دونوں کتابوں میں مشترک ہیں، ان کے موازنہ کرنے سے دونوں کا فرق صاف واضح ہو جاتا ہے۔

ہم اوپر لکھ آئے ہیں کہ مولانا کا فن شاعری نہ تھا، اس بنا پر ان کے کلام میں وہ روانی، برجستگی، نشست الفاظ، حسن ترکیب نہیں پائی جاتی جو اساتذہ شعرا کا خاص انداز ہے اکثر جگہ غریب اور نامانوس الفاظ آجاتے ہیں، فک اضافت جو مذہب شعر میں کم از کم گناہ صغیرہ ہے مولانا کے ہاں اس کثرت سے ہے کہ طبیعت کو وحشت ہوتی ہے، تعقید لفظی کی مثالیں بھی اکثر ملتی ہیں، تاہم سیکڑوں بلکہ ہزاروں شعرا ایسے بھی ان کے قلم سے ٹپک پڑے ہیں جنکی صفائی، برجستگی، اور دلاویزی کا جواب نہیں چپہ مثالیں ذیل میں درج ہیں۔

شاد باش ای عشق خوش سودای ما	ای طبیب جملہ علتہاے ما
ای علاج نخوت و ناموس ما	ای توا فلاطون و جالینوس ما
عشق خواہد کین سخن بیرون بود	آئینہ نماز نبود چون بود
وحی آمد سوے موسی از خدا	بندہ مارا پھرا کردی جدا
تو برے وصل کردن آدمی	یا برے فصل کردن آدمی
ہر کسی را سیرتے بنہادہ ایم	ہر کسی را اصطلاحی دادہ ایم
در حق او مح و در حق تو ذم	در حق او شہد و در حق تو سم
ما برون را ننگ گریم و قال ا	ما برون را بنگ گریم و حال ا

موسیا! آداب و انان دیگر اند سوختہ جان و روانان دیگر اند

خون شہیدان از آب اولی ترست این گناہ از صد ثواب اولی ترست

ملت عشق از ہمہ دینہا جداست عاشقان را مذہب ملت خداست

پای استدلال خود چوبین بود پای چوبین سخت بے تکمین بود

گر بہ استدلال کار وین بدی فقر رازی راز دار وین بی

آن خلیفہ گفت کامی یلی توئی کز تو مجنون شد پریشان و غوی

از دگر خوبان تو افزون نیستی گفت خامش شو کہ مجنون نیستی

اس مضمون کو شیخ سعدی نے گلستان میں نہایت خوبی سے ادا کیا تھا چنانچہ یہ فقرہ ضرب المثل میں داخل ہے ”یلی را گوشہ چشم مجنون باستی نگرست“ لیکن مولانا نے جس انداز سے اس مضمون کو ادا کیا ہے وہ فصاحت و بلاغت و فن میں شیخ کے طرز ادا سے بڑھا ہوا ہے اول تو شیخ نے سوال کا مخاطب مجنون کو قرار دیا ہے بخلاف اسکے مولانا نے خود یلی کو مخاطب قرار دیا اس سے ایک خاص لطافت پیدا ہو گئی جو ذوق سلیم پر مخفی نہیں دوسرے جو مضمون شیخ نے ایک بڑے جملہ میں ادا کیا تھا وہ صرف ان دو لفظوں سے ادا ہوا ”مجنون نیستی“ باوجود اس اختصار کے بلاغت و جامعیت میں یہ دو لفظ شیخ کے جملہ سے کہیں بڑھے ہوئے ہیں یہ ایک جملہ معترضہ بیچ میں آگیا تھا اب پھر مولانا کے صاف اور برجستہ اشعار کی طرف رجوع کرتے ہیں۔

گفت ما اول فرشتہ بودہ ایم راہ طاعت را بجان پیودہ ایم

ساکنان راہ را محرم بدیم ساکنان عرش را ہمد م بدیم

پیشہ اول کجا از دل رود مہر اول کے زول زائل شود
 در سفر گر روم بینے یا ختن از دل تو کے رو و حب الوطن
 ماہم از مستان این می بودہ ایم عاشقان در گہ فے بودہ ایم
 ناف ماہر مہر او بریدہ اند عشق او در جان ما کاریدہ اند
 روز نیکو دیدہ ایم از روزگار آب رحمت خوردہ ایم از جویبار
 ای بسا کز وی تو از رش دیدہ ایم در گلستان رضا گردیدہ ایم
 گر عتابے کرد در یاسے کرم بستہ کے کردند در ہاسے کرم
 اصل نقدش لطف واد و بخششست قہر بروی چون عماری و غشست
 فرقت از قہرش اگر آہستہ است بہر قدر وصل او دہشتنست
 میدہد جان را فراقش گوشمال تا بداند قدر ایام وصال
 چند روزی گزیشیم راندہ است چشم من بر روی خویش ماندہ است
 کز چنان روی چنین قہر می عجیب ہر کسی مشغول گشتہ در سبب

مثنوی کے مضامین و مطالب کے متعلق چند امور اصول موضوعہ کے طور پر
 ذہن نشین رکھنا چاہیے۔

۱۔ مولانا کے زمانہ میں تمام اسلامی دنیا میں جو عقائد پھیلے ہوئے تھے وہ
 اشاعرہ کے عقائد تھے امام رازی نے اسی صدی میں انتقال کیا تھا انھوں نے
 اشاعرہ کے عقائد کا تصور اس بلند آہنگی سے پھونکا تھا کہ اب تک درود و وار سے

آواز باز گشت آرہی تھی اس عالمگیر طوفان سے مولانا محفوظ نہیں رہ سکتے تھے تاہم چونکہ طبیعت میں فطرتی استقامت تھی اس لغزشگاہ میں بھی انکا قدم اکثر پھسلنے نہیں پاتا وہ اکثر اشاعرہ کے اصول پر عقائد کی بنیاد رکھتے ہیں لیکن جب ان کی تشریح کرتے ہیں تو اوپر کے پھلکے اترتے جاتے ہیں اور اخیر میں مغز سخن رہ جاتا ہے ۲۔ مثنوی میں نہایت کثرت سے وہ روایتیں اور حکایتیں مذکور ہیں جو اگرچہ فی الواقع غلط ہیں لیکن اُس زمانہ سے آج تک مسلمانوں کا بڑا حصہ انکو ماننا آتا ہے مولانا ان روایتوں سے بڑے بڑے نتیجے نکالتے ہیں یہاں تک کہ اگر انکو الگ کر دیا جائے تو مثنوی کی عمارت بے ستون رہ جاتی ہے اس سے بظاہر قیاس صحیح ہوتا ہے کہ مولانا بھی ان دو رازکار روایتوں کو صحیح سمجھتے تھے لیکن متعدد جگہ مولانا نے تصریح کی ہے کہ ان حکایتوں اور روایتوں کو وہ محض مثلاً ذکر کرتے ہیں جس طرح نحو کی کتابوں میں فاعل و مفعول کے بجائے زید و عمرو کا نام لیا جاتا ہے۔

ایک موقع پر مثنوی میں یہ روایت مذکور ہے کہ حضرت یحییٰ کی ماں جب حاملہ ہوئیں تو حضرت مریم اُنکے پاس تشریف رکھتی تھیں اس روایت پر خود مولانا کے زمانہ میں لوگوں نے اعتراض کیا چنانچہ مولانا اعتراض کو ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں۔

ابلمان گویند این افسانہ را خطابکش، زیرا دروغ است و خطا

زانکہ مریم وقت وضع حمل خویش بود از بیگانہ دور و ہم ز خویش

مادر یحییٰ کجا دیدش کہ تا گوید اور این سخن در ماجرا

پھر یہ تاویل کر کے کہ اہل دل کو دور و نزدیک یکساں ہے اس لیے حضرت مریم نے بچے کی مان کو کوسوں کے فاصلہ سے دیکھا ہوگا لکھتے ہیں۔

ورندیش نز برون و نزدرون	از حکایت گیر معنی لے ز برون
نے چنان افسانہا بشنیدہ	بچو نشین بر نقش آن چسپیدہ
لے برادر قصہ چون پیمانہ است	معنی اندر وے بسان نہ است
گفت نحوی زید عمر آقہ ضرب	گفت چو نش کرد بجرمی ادب
عمر راجر مش چہ بدکان زید خام	بیگناہ اورا بزد بچو غلام
گفت این پیمانہ معنی بود	گند مش بستان کہ پیمانہ است و
عمر وزید از بہر اعراب ست ساز	گردوغ ست آن تو با اعراب ساز

اشعار کا مطلب یہ ہے کہ کسی نحوی نے ”ضرب زید عمر“ مثال میں استعمال کیا جس کے معنی یہ ہیں کہ زید نے عمر کو مارا، اسپر کسی نے اعتراف کیا کہ زید نے گناہ کیا کیا تھا؟ نحوی نے کہا اس سے کسی واقعہ کا اظہار مقصود نہیں بلکہ عمرو زید سے اعراب کا ظاہر کرنا مقصود ہے، غرض یہ کہ اس طرح ان روایات اور حکایات سے اصل واقعہ مقصود نہیں بلکہ نتائج سے غرض ہے واقعہ صحیح ہو یا غلط،

۳۔ ایک بڑا ضروری نکتہ یہ ہے کہ فلسفہ خواہ اخلاقی ہو خواہ الہیات خواہ حقائق کائنات کا ادراک محسوس اور بدیہی چیز نہیں، ممالک مغرب میں آجکل جو فلسفہ کی مختلف شاخیں موجود ہیں، گونا گوت قریب الفہم اور ادق فی نفس ہیں لیکن قطعی اور

یقینی نہیں انکی صحت اور واقعیت کی دلیل صرف یہی ہے کہ اُسکے مسائل دل میں اُتر جاتے ہیں لیکن اگر کوئی انکار پر آمادہ ہو تو دلائل قطعیہ سے انکو ثابت نہیں کیا جاسکتا فلسفہ جدید کا ایک بڑا مسئلہ ارتقا کا مسئلہ ہے جو دارون کی ایجاد ہے یعنی کہ اصل میں صرف چند چیزیں تھیں آب و ہوا اور دیگر اسباب طبعی کی وجہ سے انھی کے سیکڑوں انواع اور اقسام بنتے گئے یہاں تک کہ جانور ترقی کرتے کرتے آدمی بن گیا یہ مسئلہ آج کل قریباً تمام حکماء میں مسلم الثبوت ہے لیکن اسکے ثبوت کے بس قدر دلائل ہیں سب کا حاصل صرف اس قدر ہے کہ کائنات اس طریقہ کے موافق پیدا ہونا بظاہر زیادہ قوی قیاس ہے ورنہ اگر احتمال کو دخل دیا جائے تو نہایت آسانی سے کہا جاسکتا ہے کہ بسطرح یہ ممکن ہے کہ اشیاء میں ترقی ہوتے ہوئے مختلف نوعیں پیدا ہوتی جاتی ہیں اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ تمام انواع اور اقسام ابتداً قدرتی طور پر پیدا کیے ہوئے مولانا روم جو دلائل پیش کرتے ہیں وہ بھی اسی قسم کے ہوتے ہیں یعنی مسئلہ مچوٹ فیہ کی صحت اور واقعیت کا دل میں اذعان یا ظن غالب ہو جاتا ہے اور مسائل فلسفہ کی واقعیت کی یہی اخیر سرحد ہے اشاعرہ اور مولانا کے طرز استدلال میں یہ فرق ہے کہ اشاعرہ جس چیز کو ثابت کرتے ہیں اسکو بزر ورمناؤنا چاہتے ہیں مثلاً یہ کہ اگر یہ نہ ہوگا تو یہ لازم آئیگا اور یہ لازم آئیگا تو محال لازم آئیگا مخاطب ان فحشی محالات کے دام میں گرفتار ہو جانے کے ڈر سے بعض اوقات مسئلہ کو مان لیتا ہڑ لیکن جب دل کو ٹوٹتا ہے تو اس میں یقین یا ظن کی کوئی کیفیت نہیں پاتا بخلاف

اسکے مولانا محالات اور تمنعات کا ڈراوا نہیں دکھاتے بلکہ مسئلہ مبحث فیہ میں جو استبعاد ہوتا ہے اسکو مختلف تمثیلات اور تشبیہات سے دور کرتے ہیں اور ایسے بہت قرائن پیش کرتے ہیں جنسے خیال پیدا ہوتا ہے کہ اس واقعہ کا یوں ہونا زیادہ قرین عقل ہے۔ اسی کا نتیجہ ہے کہ مولانا زیادہ ترقیاس ثمولی سے جو منطق میں بہت مستعمل ہے استدلال نہیں کرتے، انکا استدلال عموماً قیاس تمثیلی کی صورت میں ہوتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ مثنوی میں نہایت کثرت سے تمثیل اور تشبیہ سے کام لیا گیا ہے، مثلاً ان کو یہ ثابت کرنا ہے کہ وارفتگان محبت آداب شرع کے پابند نہیں ہوتے، اس پر وہ قیاس ثمولی سے استدلال نہیں کرتے بلکہ تمثیل کے ذریعہ سے اس طرح سمجھاتے ہیں۔

خون شہیدان رازآب اولیٰ ترست این گناہ از صد ثواب اولیٰ ترست
در میان کعبہ رسم قبلہ نیست چہ غم از غواص را پا چپلہ نیست
ان اشعار کا حاصل یہ ہے کہ خون نجس چیز ہے لیکن شہیدوں کا خون نجس نہیں خیال کیا جاتا اور اسی وجہ سے انکو غسل نہیں دیا جاتا۔ اسی طرح قبلہ کی پابندی کعبہ میں جا کر اٹھ جاتی ہے، غواص جب دریا میں گھستا ہے تو اسکو جوتے کی ضرورت نہیں ہوتی، اسی طرح وارفتگان محبت جب مقام محویت اور قرب میں پہنچ جاتے ہیں تو اپنی ظاہری آداب کی پابندی ضروری نہیں رہتی۔

ان سرسری باتوں کے بیان کرنے کے بعد اب ہم مثنوی کے خصوصیات کی سیقدہ تفصیل کے ساتھ لکھتے ہیں۔

سب سے بڑی خصوصیت جو مثنوی میں ہے وہ اسکا طرز استدلال اور طریقہ افہام ہے۔
 استدلال کے تین طریقے ہیں: قیاس، استقراء، تمثیل۔ چونکہ رسطوں نے ان تینوں میں
 قیاس کو ترجیح دی تھی اسلئے اسکی تقلید سے حکماء اسلام میں بھی اسی طریقہ کو زیادہ
 تر رواج ہوا۔ علامہ ابن تیمیہ نے الرد علی المنطق میں ثابت کیا ہے کہ قیاس شمولی کو
 قیاس تمثیلی پر کوئی ترجیح نہیں بلکہ بعض وجوہ سے تمثیلی کو ترجیح ہے، ہم اس موقع پر
 یہ بحث چھیڑنی نہیں چاہتے بلکہ صرف یہ بتانا چاہتے ہیں کہ مولانا روم نے زیادہ تر
 اسی قیاس تمثیلی سے کام لیا ہے اور حقیقت یہ ہے کہ عام طبائع کے افہام و تفہیم کا
 آسان اور اقرب الی الفہم ہی طریقہ ہے، استدلال تمثیلی کے لیے تخیل کی بڑی ضرورت
 ہے جو شاعری کی سب سے ضروری شرط ہے، اس بنا پر مثنوی کے لیے یہی طریقہ
 زیادہ مناسب تھا، مولانا کی شاعری کو جس بنا پر شاعری کہا جاتا ہے وہ یہی قوت تخیل کی
 تصوف اور سلوک کے مسائل اور مسلمات عام ادراک بشری سے خارج ہیں اسلئے
 جو شخص خود اس عالم میں نہ آئے وہ ان باتوں پر یقین نہیں کر سکتا، الہیات کے
 اکثر مسائل بھی عام لوگوں کے فہم سے برتر ہیں اسلئے ان مسائل کے سمجھانے کا
 سب سے بہتر طریقہ یہی ہے کہ انکو مثالوں اور تشبیہوں کے ذریعہ سے سمجھایا جائے،
 ایک اور نعمت قابل لحاظ یہ ہے کہ الہیات کے مسائل میں اکثر تکلمیں، امکان کے
 ثابت کرنے سے کام لیتے ہیں لیکن امکان کو ایسے دلائل سے ثابت کرتے ہیں
 جو دل میں جانشین نہیں ہوتے بلکہ اُن سے صرف طباعی اور زور آوری کا ثبوت

مستطابہ حالانکہ امکان کے ثابت کرنے کا عمدہ طریقہ یہ ہے کہ مثالوں کے ذریعہ سے ثابت کیا جائے۔ اسی بنا پر مولانا نے اس طریقہ استدلال کو اختیار کیا، وہ ان دقیق مسائل کو ایسی نادرا و قریب الفہم مثالوں سے سمجھاتے ہیں جن سے بقدر امکان انکی حقیقت سمجھ میں آجاتی ہے، یا کم از کم انکے امکان کا یقین ہو جاتا ہے، مثلاً یہ مسئلہ کہ خدا کا تعلق عالم سے اور روح کا تعلق جسم سے اس طرح ہے کہ نہ اس کو متصل کہہ سکتے ہیں نہ منفصل، نہ قریب، نہ بعید، نہ داخل، نہ خارج، ایک ایسا مسئلہ ہے جو بظاہر سمجھ میں نہیں آسکتا، مولانا اسکو اس طرح تمثیل کے ذریعہ سے سمجھاتے ہیں۔

قرب بیچون است عقلت را بتو	آن تعلق ہست بیچون امی عمو
اتصالی بے تکلیف بے قیاس	ہست بے الناس را با جانِ ناس
زانکہ فصل وصل نہ بود در روان	غیر فصل وصل نہ دیشد گمان
نیست آن جنبش کہ در اصبع بر است	پیش اصبع یا پیش یا چپ بر است
از چہ رومی آید اندر اصبع	کا صبت بے او نہ دانند منفعت
نور چشم و مردک در دیدہ است	از چہ راہ آید بغیر از شش حبت
این تعلق را خرد چون پیے برو	بستہ فصل ست وصل ست این خرد
تابِ نور چشم با پیہ ست بجفت	نورِ دل در قطرہ خونی نہفت
شادی اندر گردہ، و غم در جگر	عقل چون شمع درونِ منظر
رایحہ در انف و منطق در لسان	لہو و نفس و شجاعت در جہان

حاصل یہ کہ آنکھ میں قوت باصرہ، ناک میں شامہ، زبان میں گویائی، دل میں شجاعت
یہ تمام چیزیں اس قسم کا تعلق رکھتی ہیں جسکو نہ متصل کہہ سکتے، نہ منفصل، نہ قریب،
نہ بعید اسی طرح روح کا تعلق جسم سے اور خدا کا تعلق مخلوقات سے ہے۔
یا مثلاً یہ مسئلہ کہ مقام فنا میں انسان صفات الہی کا مظہر بن جاتا ہے اور اس عالم میں
اُسکا انا الحق کہنا جائز ہے۔ اس طرح ثابت کیا ہے۔

رنگِ آہن محو رنگِ آتش است	ز تپش می لافد و آہن و شست
چون بصرخی گشت بچو ز ترکان	پس انا النار است لافش بگجان
شد ز رنگ و طبع آتش محتشم	گوید او من آتشم من آتشم
آتشم من گر ترا شکست و فطن	آزمون کن دست ابر من بزن

یا مثلاً اس امر کو کہ عالم استغراق میں تکلیفات شرعیہ کی پابندی باقی نہیں رہتی،
اس طرح ذہن نشین کیا ہے۔

موسیا! آواب و اتان دیگر اند	سوختہ جان و روانان دیگر اند
خون شہیدان از آب ولی ترست	این گناہ از صد ثواب ولی ترست
در میان کعبہ رسم قبلہ نیست	چہ غم از غواص! اپا چیلہ نیست
عاشقان! ہر زمان سوید فی ہست	بروہ ویران خراج و عشر نیست

یا مثلاً یہ مسئلہ کہ اعراض اور غیر مادی چیزیں مادی چیزوں کی علت ہو سکتی
ہیں، اسکو اس طرح ثابت کیا ہے۔

بنگر اندر خانہ و کاشا نہا در مہندس بود چون افسانہا
 از مہندس آن عرض اندیشہ ہا آلت آورد و درخت از بیشہ ہا
 چیت اصل و مایہ ہر بیشہ جز خیال و جز عرض و اندیشہ
 جملہ جزایہ جہان را بی عرض در نگار حاصل نشد جز از عرض
 اول فکر آخر آمد و در عمل بنیت عالم چنان وان مازل
 آن نکاح زن عرض بد شد فنا جوہر فرزند حاصل شد زما
 جملہ عالم خود عرض بود نہ تا اندرین معنی بیاد ملاتی
 این عرض ہا از چہ زاید؟ از تصور وین تصور ہا از چہ زاید؟ از فکر

یا مثلاً یہ امر کہ بعض دعویٰ عین دلیل ہوتے ہیں اسکی یہ مثال دی ہے کہ اگر کوئی
 شخص یہ دعویٰ ایک پرچہ پر لکھ کر پیش کرے کہ میں لکھنا جانتا ہوں تو یہ دعویٰ بھی
 ہے اور دلیل بھی ہے، یا مثلاً کوئی شخص اگر عربی زبان میں کہے کہ میں عربی
 زبان جانتا ہوں تو خود یہ دعویٰ دلیل ہوگا۔

یا بہ تازی گفت یک تازی زبان کہ ہی و انہم زبان تازیان
 عین تازی گفتنش معنی بود گرچہ تازی گفتن اش دعویٰ بود
 یا مثلاً یہ مسئلہ کہ عارف کامل کو باقی اور فانی دونوں کہہ سکتے ہیں لیکن مختلف
 اعتبار سے اسکو اس طرح سمجھا یا ہے۔

چون زبانہ شمع پیش آفتاب نیست باشد ہست باشد در حساب

ہست باشد ذاتِ اوتا تو اگر بر نہی پنبہ بسوزد آن شرر
 نیست باشد روشنی ندید ترا کردہ باشد آفتاب اورا فنا
 درد و صدمن شہد یک اوقیہ خل چون در فگندی و دروی گشت حل
 نیست باشد طعم خل چون میخشی ہست آن اوقیہ فزون چون میکشی
 یعنی شمع کی لو آفتاب کے آگے ہست بھی ہے اور نیست بھی ہست اس لحاظ سے
 کہ اگر اسپر روئی رکھ دو تو حل جائیگی اور نیست اس لیے کہ اسکی روشنی نہیں نظر آسکتی،
 اسی طرح من بھر شہدین اگر تو لہ بھر سر کہ ڈال دو تو سر کہ کا مڑہ بالکل نہیں معلوم ہوگا
 لیکن شہد کا وزن بڑھ جائیگا، اس لحاظ سے سر کہ ہے بھی اور نہیں بھی ہے اس طرح
 عارف کامل جب فنا فی اللہ کے مرتبہ میں ہوتا ہے تو ہست بھی ہوتا ہے اور نیست بھی
 دوسری بڑی خصوصیت یہ ہے کہ فرضی حکایتوں کے ضمن میں اخلاقی مسائل کی
 تعلیم کا جو طریقہ مدت سے چلا آتا تھا مولانا نے اسکو کمال کے مرتبہ تک پہنچا دیا۔
 اس طریقہ تعلیم کا کمال امور ذیل پر موقوف ہے۔

(۱) نتیجہ فی نفسہ اچھوتا اور نادرا اور اہم ہو (۲) نتیجہ حکایت سے نہایت مطابقت
 رکھتا ہو گویا حکایت اسکی تصویر ہو (۳) حکایت کی اثنائیں نتیجہ کی طرف بہن منتقل
 نہ ہو سکے بلکہ خاتمہ پر بھی جب تک خود مصنف اشارہ یا تصریح نہ کرے نتیجہ کی
 طرف خیال منتقل نہ ہونے پائے اس سے طبیعت پر ایک استعجاب کا اثر پڑتا ہے
 اور مصنف کی قوت تخیل کی قوت ثابت ہوتی ہے یہ تمام باتیں جس قدر شنوی کی

حکایتوں میں پائی جاتی ہیں اس قسم کی اور کتابوں میں بہت کم پائی جاتی ہیں، مولانا نے ان حکایتوں کے ضمن میں 'نفس انسانی کے جن پوشیدہ اور دور از نظر عیوب کو ظاہر کیا ہے عام لوگوں کی نگاہیں وہاں تک نہیں پہنچ سکتی تھیں پھر انکو ادا اس طرح کیا ہے کہ ہر شخص حکایت کو پڑھ کر بے اختیار کہہ اٹھتا ہے کہ یہ تو خاص میرا ہی ذکر ہے چنانچہ چند مثالیں ہم ذیل میں درج کرتے ہیں۔

۱۔ ایک حکایت ہے کہ ایک شیر اور صحرائی جانور دن میں یہ معاہدہ ٹھہرا کہ وہ ہر روز شیر کو گھر بیٹھے اسکی خوراک پہنچا آ یا کرینگے پہلے ہی دن جو خرگوش شیر کی خوراک کے لیے متعین کیا گیا وہ دو ایک دن کی دیر کر کے گیا، شیر غصہ میں بھرا ہوا بیٹھا تھا، خرگوش گیا تو اُس نے دیر کی وجہ پوچھی، خرگوش نے کہا، میں تو اسی دن چلا تھا، لیکن راہ میں ایک دوسرے شیر نے روک لیا میں نے اُس سے بتیرا کہا کہ میں حضور کی خدمت میں جاتا ہوں لیکن اُس نے ایک نہ سنی بڑی مشکل سے ضمانت لیکر مجھ کو چھوڑا، شیر نے پھر کہا کہ وہ شیر کہاں ہے؟ میں اسکو بھی چل کر سزا دیتا ہوں، خرگوش آگے آگے ہو لیا اور شیر کو ایک کنوین کے پاس لیجا کر کھڑا کر دیا کہ حریف آئیں ہے، شیر نے کنوین میں جھانکا، اور اپنے ہی عکس کو اپنا حریف سمجھا بڑے غصہ سے حملہ آور ہو کر کنوین میں کود پڑا، مولانا یہ حکایت لکھ فرماتے ہیں۔

عکس خود را وعدہ می خویش دید لاجرم بر خویش شمشیری کشید

لے بسا عیبی کہ بینی در کسان خوی تو باشد در ایشان ای فلان

اندر ایشان تافہ ہستے تو از نفاق و ظلم و بدستے تو

آن توئی وان زخم بر خود میزنی بر خود آن دم تار لعنت می تنی
 در خود این بد را نمی بینی عیان ورنہ دشمن بودہ خود را بہ جان
 حملہ بر خود می کنی لے سادہ مرد ہجو آن شیرے کہ بر خود حملہ کرد
 چون بہ قعر خوی خود اندر رسی پس بدانی کہ تو بود آن ناکسی
 شیر را در قعر پیدا شد کہ بود نقش او آن کش دگر کس می نمود
 ای بیدہ خال بد بر روی عم عکس خال تست آن از روی مرم

یہ مضمون کہ انسان کو اپنے عیب نظر نہیں آتے اور دوسروں کے عیب اچھی طرح نظر آتے ہیں، اخلاق کا متداول مسئلہ ہے اور اسکو مختلف طریقوں سے ادا کیا گیا ہے، انجیل میں اسکو یوں بیان کیا ہے کہ لے بنی آدم تو اوروں کی آنکھ کی پھلی دیکھتا ہے لیکن اپنی آنکھوں کا شہتیر نہیں دیکھتا، لیکن مولا نے اسکو جس پیرایہ میں ادا کیا ہے سب سے بڑھکر مؤثر طریقہ ہے، شیر نے جب اپنا عکس کنوئین میں دیکھا تو بڑے غصہ سے اسپر حملہ کیا، لیکن اسکو یہ خیال نہ آیا کہ میں خود اپنے آپ پر حملہ کر رہا ہوں، ہماری بھی یہی حالت ہے، ہم دوسروں میں جو عیوب دیکھتے ہیں، ہکو نہایت بدنام معلوم ہوتے ہیں، ہکو اُسے سخت نفرت ہوتی ہے، ہم نہایت سختی سے اُسکی برائی بیان کرتے ہیں، لیکن ہم نہیں خیال کرتے کہ یہی عیب خود ہم میں بھی موجود ہے اور اس پر ہم خود اپنے آپکو برا کہہ رہے ہیں

حملہ بر خود می کنی لے سادہ مرد ہجو آن شیرے کہ بر خود حملہ کرد
 آن کی از خشم مادر بہشت ہم بہ زخم خنجر و ہم زخم مشت

آن کی گفتش کہ از بد گوہری
گفت کاری کردکان عاری وی است
مُشتم شد بایکی زان کُشتمش
گفت آن کس را بکش امی تختم
گُشتم اورا زستم از خونہاے خلق
نفس بست آن در بدخاصیت
پس بجش اورا کہ بہر آن دنی
از وی این دنیا می خوش بر تنگ
از پی او با حق و با خلق جنگ
یادناوردی تو حق مادی
کُشتمش کان خاک ستاروی ست
غرق خون در خاک گوز غُشتمش
گفت پس ہر روز مردی را گُشتم
نئے او بزم بہت از نالے خلق
کہ فساداوست در ہر ناحیت
ہر دمی قصد عزیز می کنی
از پی او با حق و با خلق جنگ

مثال ۳۔ یہ مسئلہ کہ فرق مختلفہ میں جو اختلاف ہے، درحقیقت لفظی اختلاف ہے، ورنہ سب کا مقصود اصلی ایک ہی ہے، اسلئے باہم نزاع و مناصمت اور کشت و خون صرف غلط فہمی کا نتیجہ ہے، اسکو اس حکایت کے پیرایہ میں ادا کیا ہے۔

چار کس را داد مردے یکدم
فارسی و ترک و رومی و عرب
فارسی گفتا ازین چون و اہم
آن عرب گفتا معاذ اللہ لا
آن کی کز ترک بدگفت امی گزم
آنکہ رومی بود گفت این قیل را
ہر یکے از شہرے افتادہ ہم
جملہ باہم در نزاع و در غضب
ہم بیا کالین را بہ انگوری دہم
من عنب خواہم نہ انگور امی غا
من نمی خواہم عنب خواہم ازم
ترک کن خواہم من استاقیل را
انگور ۱۲

در تنازع مشیت برہم می زدند کہ ز ستر نام ہا غافل بند
 صاحب ستری عزیز می صد بان گریبے آنجا بدادی صلح شان
 پس بگفتی او کہ من ترین یک دم آرزوی جملہ تان را می خرم
 یک دم تان می شود چار اہراد چار دشمن می شود یک ز اتحاد
 قصہ یہ ہے کہ ایک شخص نے چار آدمیوں کو جو مختلف قوم کے تھے ایک درہم دیا،
 ان میں اس بات پر اختلاف ہوا کہ یہ کس کام میں صرف کیا جائے، ایرانی نے کہا
 انگور منگولے جائیں عرب نے کہا ہرگز نہیں بلکہ عنب، رومی نے کہا نہیں بلکہ ستاقیل،
 ترک نے کہا نہیں بلکہ ازم، حالانکہ چاروں اپنی زبان میں انگور ہی کا نام لے رہے
 تھے اس موقع پر اگر کوئی شخص چاروں زبانوں سے واقف ہوتا تو انگور لاکر سامنے
 رکھ دیتا اور سب اختلاف جاتا رہتا۔

شالہ

این حکایت یاد گیر ای تیز ہوش صورتش بگذار معنی را نبوش
 یک مؤذن دشت بس آواز بد شب ہمہ شب می دریدی حلق خود
 خواب خوش بر مردمان کردہ حرام در صداع افتادہ از وی خالص عام
 کو دکان ترسان از دور جامہ خواب مرد و زن را و از او اندر عذاب
 پس طلب کروند او را در زمان اچھا دادند و گفتند ای فلان
 بہر آسایش زبان کوتاہ کن در عوض ما ہمتے ہمراہ کن
 قافلہ می شد بہ کعبہ از ولہ اچھے بستہ شد روان با قافلہ

شوق

منزل اندر موضع کافرستان	شبیگه که دند ابل کاروان
در میان کافرستان بانگ زد	وان مؤذن عاشق آواز خود
خود بیامد کافر با جامه	جمله گان خائف رفتند عامه
هدیه آورد و بیامد شریف	شمع و حلوا و سکه جامه لطیف
که صدای بانگ و رحمت فرست	پرس پرسان کین مؤذن کو کجاست
آرزوی بود او را مومن	دختری دارم لطیف و بس سنی
پند های داد چندی کافرش	بیچ این سودانی رفت از سرش
بجو مجبور بود این غم من چو عود	در دل او مهربان رسته بود
تا فرود خواند این مؤذن این زان	بیچ چاره می ندانستم دران
که گویشم آید این از چار دانگ	گفت دختر چیست این کرده بانگ
هیچ نشنیدم درین دیر و کنشت	من همه عمر این چنین آواز زشت
هست اعلام و شعار مومنان	خواهرش گفتا که این بانگ داندان
آن دگر هم گفت آری لای قمر	باورش نامد پیر سید از دگر
وز مسلمانان دل او سرد شد	چون یقین گشتش رخ او زرد شد
دوش خوش خفتم درین بخون خواب	باز رستم من ز تشویش و عذاب
هدیه آوردم بشکر آن مرد کو	را حتم این بود از آواز او
چون مرا گشتی مجبور و دستگیر	چون بیدش گفت این هدیه بگیر

انچہ با من کردی از احسان و بر بندہ تو گشتہ ام من ستر
 ہست ایمان شہما زرق و مجاز راہ زن کہ بچو آن بانگ نماز
 قصہ کا حاصل یہ ہے کہ کسی گاؤں میں ایک نہایت بد آواز مؤذن رہتا تھا لوگوں نے
 اُسکو کچھ رُپے دیے کہ حج کر آئے وہ حج کے لیے روانہ ہوا، راہ میں ایک گاؤں آیا،
 وہاں ایک مسجد تھی مؤذن نے اس میں جا کر اذان دی۔ تھوڑی دیر کے بعد ایک
 مجوسی کچھ شیرینی اور کپڑے لیے ہوئے آیا کہ مؤذن صاحب کہاں ہیں؟ میں یہ انکو نذر
 دینے لایا ہوں، انھوں نے مجھ پر اِحسان کیا ہے میری ایک لڑکی نہایت عاقلہ اور
 نیک طبع ہے، اُسکو معلوم نہیں کیونکر مذہب اسلام کی طرف میلان ہو گیا تھا، ہر چند
 میں نے سمجھایا مگر وہ باز نہیں آتی تھی، آج جو اس مؤذن نے اذان کہی تو لڑکی نے
 گھبرا کر پوچھا کہ یہ کیسی مکروہ آواز ہے؟ لوگوں نے کہا کہ یہ مسلمانوں کا شعار اور انکی اولے
 عبادت کا طریقہ ہے، پہلے تو اُسکو یقین نہ آیا لیکن جب تصدیق ہوئی تو اُسکو اسلام سے
 نفرت ہو گئی، اس صلہ میں مؤذن کے پاس یہ تحفہ لایا ہوں کہ جو کام مجھ سے کسی طرح انجام
 نہ پاسکا ان کی بدولت پورا ہو گیا، اور اب لڑکی کی طرف سے اطمینان ہو گیا کہ وہ
 کبھی اسلام نہیں لانے کی۔

اس حکایت سے نتیجہ یہ نکالا ہے کہ آج کل مسلمان اپنا جو نمونہ دکھا رہے ہیں اُس سے
 دوسری قوموں کو اسلام سے بجا سے محبت کے نفرت پیدا ہوتی ہے۔

میل مجنون پیش آن لیلی روان میل ناقہ از پس کرہ اش دوان

یک دم ار مجنون ز خود غافل بی
ناقہ گردیدی و واپس آمد

عشق و سودا چونکہ پر بودش بن
می نبودش چارہ از بخود بدن

لیک نا قہ بس مراقب بود چیست
چون بیدیدی او مہار خوش است

فہم کردی تو کہ غافل گشت دنگ
رو بہ پس کردی بہ کرہ بید رنگ

چون بہ خود باز آمدی دیدی زجا
کو پس رفتہ است بس فرسنگھا

در سہ روزہ رہ بدین احوالھا
ماند مجنون در تردد سالھا

گفت اے نا قہ چو ہر دو عاشق ہم
ماد و ضد بس ہمراہ نالائقم

نیست بروفق منت مہر و مہار
کرد باید از تو دوری اختیار

تا تو باشی با من اے مردہ وطن
پس لیلی دور ماند جان من

راہ نزدیک و باندم سخت دیر
سیر گشتم زین سواری سیر سیر

سزنگون خود را ز اشتد رنگند
گفت سوزیدم ز غم تا چند چند

قصہ یہ ہے کہ ایک دفعہ مجنون لیلی سے ملنے کے لیے چلا سواری میں اونٹنی تھی،

جسے حال ہی میں بچہ دیا تھا، لیکن بچہ ساتھ نہیں آیا تھا، مجنون جب لیلی کے خیال میں

محو ہوا تھا تو اونٹنی کی مہار ہاتھ سے پھوٹ جاتی تھی، اونٹنی یہ دیکھ کر کہ مجنون غافل

ہے بچہ کی کشش سے گھر کا رخ کرتی تھی، گھڑیوں کے بعد مجنون کو ہوش آتا تھا تو اس کا رخ

پھیرتا اور لیلی کے گھر کی طرف لے چلتا، لیکن دو چار کوس کے بعد پھر محویت طاری ہوتی

اور اونٹنی پھر گھر کا رخ کرتی، اسی کشمکش اور تنازع میں مہینوں گزر گئے اور ایک

منزل بھی ملے نہ ہوئی، یہ حکایت لکھ کر مولانا فرماتے ہیں کہ انسان کی بھی بعینہ یہی حالت ہے وہ روح اور نفس کی کشمکش میں ہے۔

جان کشاید سوے بالا بالہا در زدہ تن در زمین چنگا لہا
این دو ہمرہ یک گر را راہ زن گمرہ آن جان کو فرو ناید زن
میل جان در حکمت ست در علوم میل تن در باغ و راغ ست کرم
میل جان اندر ترقی و شرف میل تن در کسب اسباب علف

اخلاق و سلوک کے بعض مسائل ایسے ہیں جن میں ہل نظر مختلف الہے ہیں ان مسائل کو مولانا نے فرضی مناظروں کی ذیل میں ادا کیا ہے چونکہ اس قسم کے مسائل میں غلط پہلو کی طرف بھی دلائل موجود ہیں جنگی وجہ سے لوگوں کو غلطی ہوتی ہے ایسے مناظرہ کی ذیل میں جانب مقابل کے تمام استدلالات ذکر کیے ہیں اور پھر محققانہ فیصلہ کیا ہے جس سے تمام غلط فہمیان دور ہو جاتی ہیں۔

مثلاً اکثر صوفیہ توکل کو سلوک کا ایک بڑا پایہ سمجھتے ہیں اور یہ خیال رفتہ رفتہ مختلف صورتوں میں قوم کے اکثر افراد میں سرایت کر گیا ہے مولانا نے اس مسئلہ کو ایک فرضی مناظرہ کی ذیل میں طے کیا ہے یہ مناظرہ جنگل کے جانوروں اور شیر میں واقع ہوا ہے۔ جانوروں نے توکل اور شیر نے جہد اور کوشش کا پہلو اختیار کیا ہے۔

جملہ گفتندے حکیم باخبر الحذر دوع لیس بغینے عن قدر
در حذر شوریدن و شور و شرست رو توکل کن توکل بہتر است

مناظرات

باقضا پنجه کن ای تند و تیز ناگیر دهم قضا با تو مستیز
 مروه باید بود پیش حکم حق تا نیاید ز رحمت از رب الفلق
جواب شیر

گفت آری گر توکل رهبرست این سبب هم سنت پیغمبرست
 گفت پیغمبر آبر و از بلند با توکل زانوی اشتربند
 رمز الکا سبب حبیب الله شنو از توکل در سبب غافل مشو
 رو توکل کن تو با کسب ای عمو جهمی کن کسب می کن ای عمو

جواب پنجران

قوم گفتندش که کسب از ضعف خلق لقمه تزییردان بر خلق حلق
 پس آنکه کسبها از ضعف خاست در توکل تکیه بر غیری خطاست
 نیست کسب از توکل خوب تر چیست از تسلیم خود محبوب تر
 پس گریزند از بلا سوسه بلا پس جهنم از مار سوسه اندوا
 حیل کرد انسان حیلش دام بود آنکه جان پنداشت خون آشتام بود
 ماعیال حضرتیم و شیر خواه گفت الخلق عیال لاله
 آنکه و از آسمان باران دهد هم تواند کور رحمت نان دهد

جواب شیر

گفت شیر آری ولی رب العباد نروبان پیش پاهای ما نهاد

پایہ پایہ رفت باید سوسے بام	ہست جہری بودن اینجا طمع خام
پامی آری چون کنی خود را تو لنگ	دست داری چون کنی پنهان تو چنگ
خواجہ چون بیلے بدست بندہ داد	بے زبان معلوم شد اور اہراد
چون اشارت باش را بر جان نہی	دروغای آن اشارت جان ہی
پس اشارت باش اسرار ت وہد	بار بردار دزد تو کار ت وہد
سعی شکر نعمت قدرت بود	جہر تو انکار آن نعمت بود
شکر نعمت نعمت افزون کند	کفر نعمت از کفیت بیرون کند
ہان مخسپے جہری بے اعتبار	جز بزیں آن درخت میوہ دار
تا کہ شاخ افشان کند ہر لحظہ باد	بر سر خفتہ بریزد نقل و زاد
گر تو کل می کنی در کار کن	کسب کن پس تکیہ بر جبار کن

جواب پنچیران

جملہ بائے بانگ ہا برداشتند	کان حریصان کاین بیدہا کاشتند
صد ہزاران ہزاران مردوزن	پس چرا محروم ماندند از زمین
جز کہ آن قسمت کہ رفت اندر ازل	روی ننمود از شکال و از عمل
کسب جز نامی بدان ای نادر	جھد جز وہمی پندارے عیار

جواب شیر

شیر گفت آری ولیکن ہم بہین	جھد ہاے انبیار و مرسلین
---------------------------	-------------------------

حق تعالیٰ مجھ نشان راہست کرد
انچہ دیدند از جفا و گرم و سرد
بھدمی کن تا توانی لے فتی
در طریق انبیاء و اولیا
چسیت دنیا از خدا غافل بدن
نے قماش و نقرہ و فرزند و زن
مال را گر بروین باشی حمل
نعم مال صلح گفت آن رسول
بھد حق است و واقع است درد
منکر اندر نفی بھدشس بھد کرد

کسب اور کوشش کے مقابلہ میں اہل توکل جن جن چیزوں پر استدلال کرتے ہیں اور کر سکتے ہیں مولانا نے ایک ایک کو بیان کیا اور انکا جواب دیا پھر کوشش اور بھد کی افضلیت پر جو دلیل قائم کی وہ اس قدر پر زور ہے کہ اسکا جواب نہیں ہو سکتا، یعنی یہ کہ مثلاً اگر کوئی شخص اپنے نوکریا غلام کے ہاتھ میں کدال یا پھساوڑا دیے تو صاف معلوم ہو جائیگا کہ اسکا کیا مقصد ہے اسی طرح جب ہمکو ہاتھ پاؤں اور کام کرنے کی قدرت دی ہے تو اسکا صرف یہی مقصد ہو سکتا ہے کہ ہم ان آلات سے کام لیں اور اپنے ارادہ و اختیار کو عمل میں لائیں اس بنا پر توکل اختیار کرنا گویا خدا کی مرضی اور ہدایت کے خلاف کرنا ہی باقی توکل کی جو فضیلت شریعت میں وارد ہے اس کے یہ معنی ہیں کہ ایک کام میں جب کوشش کرو تو کوشش کے نتیجہ کے متعلق خدا پر توکل کرو کیونکہ کوشش کا کامیاب ہونا انسان کی اختیاری چیز نہیں بلکہ خدا کے ہاتھ ہے۔

مولانا نے اور بھی بہت سے دقیق اور نازک مسائل کو مناظرہ کے ضمن میں بیان کیا ہے ہم تطویل کے لحاظ سے انکو قلم انداز کرتے ہیں۔

اخلاق کا اصلی عنصر خلوص ہے لیکن خلوص کی حقیقت و ماہیت کے متعین کرنے میں نہایت سخت غلطیاں ہوتی ہیں ہر شخص اپنے افعال کے متعلق خیال رکھتا ہے کہ خلوص پر مبنی ہے ایک شخص کوئی قومی کام کرتا ہے اور نہایت جدوجہد اور سرگرمی سے کرتا ہے خود اسکو اور نیز عام لوگوں کو اس کے کسی فعل سے محسوس نہیں ہوتا کہ اس میں خود غرضی کا کوئی شائبہ ہے لیکن جب اصلی موقع آتا ہے تو خود غرضی کا مخفی اثر جسکی اب تک خود اس شخص کو خبر نہ تھی ظاہر ہو جاتا ہے اخلاق کے باب میں سب سے اہم یہ ہے کہ انسان اپنے افعال کی نسبت نہایت غور و تدقیق سے اس بات کا پتہ لگاتا رہے کہ وہ کہاں تک خلوص پر مبنی ہیں مولانا نے خلوص کی ماہیت و حقیقت نہیں متعین کی اور نہ یہ اس قسم کی چیز ہے جسکی منطقی حد و تعریف متعین ہو سکتی ہے لیکن ایک حکایت لکھی ہے جس میں خلوص کو مجسم کر کے دکھا دیا ہے اور گویا ایک معیار قائم کر دیا ہے جس سے ہر شخص اپنے افعال کو مطابق کر کے خلوص کے ہونے اور نہ ہونے کا فیصلہ کر سکتا ہے حکایت یہ ہے۔

از علی آموز اخلاص عمل	شیر حق را دان منزہ ازو غل
در غرابر پہلوئے دست یافت	ز و شمشیرے بر آورد و شتافت
او خدواندخت بر روی علی	افتخار ہر نبی و ہر ولی
در زمان انداخت شمشیر آن علی	کرد او اندر غزائش کاہلی
گشت حیران آن مبارز دین عمل	از نمودن عفو و رحم بے محل
گفت بر من تیغ تیزا فراشتی	از چہ افگندی مرا بگذاشتی

آن چه دیدی بهتر از پیکار من تاشدی تو مست در آشکار من
 آن چه دیدی که چنان چشمشیت تا چنین برقی نمود و باز جست
 گفت امیر المومنین با آب خوان که به هنگام نبرد لے پہلوان
 چون خد و انداختی بروے من نفس جنبید و تبہ شد غومی من
 نیم بہر حق شد و نیمے ہوا شرکت اندر کار حق نبود روا
 تو نگارید ہفت مویستی آن حق کردہ من نیستی
 نقش حق را ہم بہ امر حق شکن بر زجاہد دوست سنگ و ستون

حکایت کا حاصل یہ ہے کہ ایک دفعہ حضرت علی علیہ السلام نے جہاد میں ایک کافر قباہ
 پایا اور اسکو تلوار سے مارنا چاہا اُس نے جناب موصوف کے مونہ پر تھوک دیا، آپ دین
 رک گئے اور تلوار ہاتھ سے ڈال دی کافر نے میخرو کر پوچھا کہ یہ کیا عفو کا موقع تھا،
 آپ نے فرمایا کہ میں تجکو خالصتہ لوجہ اللہ قتل کرنا چاہتا تھا، لیکن جب تو نے میرے
 منہ پر تھوک دیا تو میرے نفس کو نہایت ناگوار ہوا، اور سخت غصہ آیا اس صورت میں
 خلوص نہیں رہا، کیونکہ خواہش نفسانی بھی شامل ہو گئی۔

نیم بہر حق شد و نیمے ہوا، شرکت اندر کار حق نبود روا،

ایک بڑی غلطی جو اکثر عوام و فقہاء ہمیشہ سے کرتے آتے ہیں یہ ہے کہ اخلاقی محاسن
 یعنی عفو حلم جود و سخا ہمدردی و غنچواری بصر اسلامی گروہ سے تعلق رکھتے ہیں غیر
 مذہب والے ان فیاضیوں سے مستفید نہیں ہو سکتے انکے ساتھ صرف بغض و عناد،

نفرت و تحقیر کا استعمال کرنا چاہیے اور اشد اعلیٰ الکفار کے یہی معنی ہیں لیکن مولانا
نے مختلف حکایتوں کے ضمن میں اس خیال کی غلطی ثابت کی ہے اور بتایا ہے کہ ابر
کرم کے لیے دیرانہ و آباد اور دشت و چمن کی کوئی تخصیص نہیں چنانچہ ایک حکایت میں لکھتے ہیں

کافران مہمان بغیب مرشدند	وقت شام ایشان مسجد آمدند
رو بہ یاران کرد آن سلطان راد	دستگیر جملہ شاہان و عباد
گفت لے یاران من قسمت کنید	کہ شما پراز من و خوش منید
ہر یکی بائے یکے مہمان گزید	در میان بدیک شکم زفت عنید
جسم صغمت داشت اورا کس نہ برد	ماند در مسجد چو اندر جام درد
مصطفیٰ بردش چو واما انداز ہمہ	ہفت ہفت ہفت ہفت ہفت ہفت ہفت
نان و آش و شیر آن ہر ہفت ہفت ہفت	خورد آن بو قحط عوج بن غز
وقت خفتن رفت در حجرہ نشست	پس کنیزک از غضب در را بہ بست
از برون زنجیر در را در فلک نہ	کہ از وہ بندہ شکمین و در دست نہ
گبر را از نیم شب تا صبح دم	بس تقاضا آمد و در د شکم
مصطفیٰ صبح آمد و در را کشاد	صبح آن گمراہ را آواز داد
در کشاد و گشت پنهان مصطفیٰ	تا نکرد دشمنان را آن مبتلا
چون کہ کافریاب را بکشادہ دید	نرم نرمک از کین بیرون جمید
جامہ خواب کے حدیث ^{دروازہ} ایک فضول	قاصد آورد و در پیش سول

خنده ز و رحمتہ للعالمین	کاین چنین کرده است ممانت بیدین
تا بشویم جمله را بادست خویش	که بیاورم طهره این جا به پیش
جان ما و جسم ما قربان ترا	هر کس می جست کز بهر خدا
کار دست است این کار جان دل	ما بشویم این حدث را تو بهل
چون تو خدمت میکنی پس ما کنیم	ما بر اے خدمت تو میسر کنیم
کاندین شستن بخویشم حکمتی ست	گفت میدادم ولیک این ساعتی

علم کلام

مثنوی نے عالم شہرت میں جو امتیاز حاصل کیا آج تک کسی مثنوی کو یہ بائیسویں نہیں ہوئی لیکن یہ عجیب بات ہے کہ اس قدر مقبول ہونے اور ہزاروں لاکھوں دفعہ پڑھے جانے کے بعد بھی لوگ اسکو جس حیثیت سے جانتے ہیں وہ صرف یہ ہے کہ وہ تصوف اور طریقت کی کتاب ہے یہ کسی کو خیال بھی نہیں آیا کہ وہ صرف تصوف نہیں بلکہ عقاید اور علم کلام کی بھی عمدہ ترین تصنیف ہے موجودہ علم کلام کی بنیاد امام غزالی نے قائم کی اور امام رازی نے اس عمارت کو عرش کمال تک پہنچا دیا سو قسے آج تک سیکڑوں ہزاروں کتابیں لکھی جا چکی ہیں یہ سارا دفتر ہمارے سامنے ہے لیکن انصاف یہ ہے کہ مسائل عقاید جس خوبی سے مثنوی میں ثابت کیے گئے ہیں یہ تمام دفتر اسکے آگے بیچ ہے ان تمام تصنیفات کے پڑھنے سے اس قدر ضرورت ثابت ہوتا ہے کہ انکے مصنفین غلط کو صحیح، دن کو رات، زمین کو آسمان ثابت کر سکتے تھے لیکن ایک مسئلہ میں بھی یقین اور تشفی کی کیفیت نہیں پیدا کر سکتے بخلاف اسکے مولانا روم جس طریقہ سے استدلال کرتے ہیں وہ دل میں اثر کر جاتا ہے اور گو وہ شک شبہات کے تیر باران کو کلیتہً نہیں روک سکتا، تاہم طالب حق کو اطمینان کا حصار ہاتھ آجاتا ہے جسکے پناہ میں وہ اعتراضات کے تیر باران کی پروا نہیں کرتا اس بنا پر ضرور ہے کہ مثنوی کو علم کلام کی حیثیت سے بھی ملک و قوم کے سامنے پیش کیا جائے۔

مذہب مختلفہ میں سے ایک نہ ایک مذہب کا صحیح ہونا ضرور ہے

دنیا میں جو سیکڑوں ہزاروں مذہب پائے جاتے ہیں اور ہر صاحب اپنے ہی مذہب کو صحیح سمجھتا ہے اسنے اکثر دن کے دل میں یہ خیال پیدا کر دیا ہے کہ ایک مذہب بھی صحیح نہیں اسلیے مولانا نے ایک نہایت لطیف استدلال سے اس خیال کو باطل کیا، فرماتے ہیں کہ جب ایک چیز کو تم باطل کہتے ہو تو اس کے خودیہ معنی ہیں کہ کوئی حق چیز ہے کہ یہ باطل اس کے خلاف ہے اگر کوئی سکہ کھوٹا ہے تو اس کے یہی معنی ہیں کہ یہ کھرا سکہ نہیں ہے اگر دنیا میں عیب ہے تو ضرور ہے کہ ہنر بھی ہے کیونکہ عیب کے ہی معنی ہیں کہ وہ ہنر نہیں ہے اسلیے ہنر کا فی نفسہ ہونا ضرور ہے جھوٹ اگر کسی موقع پر کامیاب ہوتا ہے تو اسی بنا پر کہ وہ سچ سمجھا جاتا ہے اگر گیون سرے سے موجود نہ ہو تو کوئی جو فروش گندم تاکیون کہلائے۔ اگر دنیا میں سچائی۔ راستی۔ صلیت۔ کاسرے سے وجود نہ ہو تو قوت تمیزہ کا کیا کام ہوگا۔

زنانکہ بے حق باطلی ناید پدید	قلب را ابلہ بویے زر خرید
گر بنویے در جهان نقد روان	قلبہا را خرچ کردن کے توان
تا نباشد رست کی باشد دروغ	آن دروغ از رست میگردد فروغ
بر امید رست کج را می خرنند	ز ہر درقندے رودانکہ خورند
گر نباشد گندم محبوب کوشش	چہ برد گندم نماے جو فروش

پس گویان جمله دینها باطل اند	باطلان بر بوی حق دایم دل اند
پس گویان خیال ست و ضلال	بی حقیقت نیست عالم خیال
گزین میموبات باشد در جهان	تا جران باشند جمله ابلهان
پس بود کالاشناسی سخت سهل	چونکه عیبی نیست چون تا ازل و اهل
و همه عیب ست دانش سودیت	چون همه خوب ست اینجا غودیت
آنکه گوید "جمله حق است" ابله است	و آنکه گوید "جمله باطل آن شقی است
چونکه حق و باطلی آمیختند	نقد و قلب اندر چرخندان بختند
پس محک می بایدش بگزیده	در حقایق متحان با دیده



الہیات

ذات باری

خدا کی اثبات کے مختلف طریقے ہیں اور ہر طریقہ ایک خاص گروہ کے مناسب ہے پہلا طریقہ یہ ہے کہ آثار سے موثر پر استدلال کیا جاتا ہے یہ طریقہ خطابی ہے اور عوام کے لیے یہی طریقہ سب سے بہتر ہے یہ صاف نظر آ رہا ہے کہ عالم ایک عظیم الشان کُل ہے جس کے پرزے رات دن حرکت میں ہیں ستارے چل رہے ہیں دریا بہ رہا ہے پہاڑ آتش فشان ہیں ہوا جنبش میں ہے زمین نباتات اُگ رہی ہے درخت جھوم رہے ہیں یہ دیکھ کر انسان کو خود بخود خیال پیدا ہوتا ہے کہ کوئی پرزور ہاتھ ہے جو ان تمام پرزوں کو چلا رہا ہے اسکو مولانا اسطرح ادا کرتے ہیں۔

دست پنهان و قلم بین خط گذار
قلم لکھ رہا ہے لیکن ہاتھ چھپا ہوا ہے
اسپ در جولان و تا پیدا سوار
سوار کا پتہ نہیں لیکن گھوڑا دوڑ رہا ہے

پس یقین در عقل ہر دانندہ است
ہر سمجھ دار یہ یقین رکھتا ہے
اینکہ با جنبیدہ جنبانندہ است
کہ جو چیز حرکت کرتی ہے اسکا کوئی حرکت کرنے والا ضرور ہوتا ہے

گر تو آن رامی نہ بینی نظیر
اگر تم اسکو آنکھوں سے نہیں دیکھتے
فہم کن اما بہ اظہار اثر
تو اس کے اثر کو دیکھ کر سمجھو

تن بہ جان جنب نہ می بینی تو جان
بدن جو حرکت کرتا ہے جان کی وجہ سے کرتا ہے
لیک از جنبیدن تن جان بان
تجھانگوین جان سکتے تو بدن کی حرکت سے جان جانو

دوسرا طریقہ جو حکما کا ہے یہ ہے کہ تمام عالم میں نظام اور ترتیب پائی جاتی ہے اس لیے ضرور اس کا کوئی صانع ہے اس طریقہ پر ابن رشد نے بہت زور دیا ہے اور ہم نے اپنی کتاب الکلام میں اس کو نہایت تفصیل سے لکھا ہے مولانا نے اس طریقہ کو ایک مصرع میں ادا کر دیا ہے، گر حکیمی نیست این ترتیب چیست۔

تیسرا طریقہ مولانا کا خاص طریقہ ہے یہ طریقہ سلسلہ کائنات کی ترتیب اور خواص کے سمجھنے پر موقوف ہے اس کی تفصیل یہ ہے

عالم میں دو قسم کی چیزیں پائی جاتی ہیں مادی مثلاً پتھر درخت وغیرہ غیر مادی مثلاً تصور وہم خیال مادیات کے بھی مدارج ہیں بعض میں مادیات یعنی کثافت زیادہ ہے بعض میں کم بعض میں اس سے بھی کم یہاں تک کہ رفتہ رفتہ غیر مادی کی حد سے مل جاتا ہے مثلاً بعض حکما کے نزدیک خود خیال اور وہم بھی مادی ہیں کیونکہ وہ مادہ یعنی دماغ سے پیدا ہوئے ہیں لیکن مادہ کے خواص انہیں بالکل نہیں پائے جاتے، استقرار سے ثابت ہوتا ہے کہ علت میں بہ نسبت معلول کے مادیات کم ہوتی ہے، یعنی وہ معلول کے بہ نسبت مجرور عن المادہ ہوتی ہے۔

اول فکر آخر آمد در عمل	اول منکر ہے پھر عمل ہے
بنیت عالم چنان دان و ازل	عالم کی افیت اسی طرح ہے
صورت دیوار و سقف ہر مکان	دیوار اور چھت کی صورت
سایہ اندیشہ معمار دان	معمار کے خیال کا سایہ ہے

صورت از بے صورت آید در وجود	صوت جس چیز سے پیدا ہوتی ہو اسکی کوئی خاص صورت نہیں ہوتی
ہچنان کہ آتشے زاد است و دود	جس طرح آگ سے دھواں

حیرتے محض آردت بے صوتی	بے صورتی سے تکو حیرت پیدا ہوگی
زاوہ صدگون آلت از بنی آلتی	کہ سیکڑوں قسم کے آلات بغیر آلہ کے کیونکر پیدا ہوئیں

بے نہایت کیشما و پیشما	بے انتہا مذاہب اور پیشے
جملہ خل صورت اندیشما	سب خیالات کے پر توہین

ہیچ ماند این موثر با اثر	کیا اس علت سے معلول کو کچھ مشابہت ہے
ہیچ ماند بانگِ نوحہ با ضرر	کیا رونے کی آواز کو صدمہ سے کچھ نسبت ہے

بر لب بام ایستادہ قوم خوش	کوٹھے پر کچھ لوگ کھڑے ہوئے ہیں
ہر یکی را بر زمین بین سایہ اش	اور ان کا سایہ زمین پر پڑ رہا ہے

صورت فکرست بر بام مشید	وہ لوگ جو کوٹھے پر ہیں گویا فکر ہیں
وان عمل چون سایہ ارکان پدید	اور عمل گویا ان کا سایہ ہے

سلسلہ کائنات پر غور کرنے سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ جو چیزیں محسوس اور نمایان ہیں وہ اصلی نہیں بلکہ جو چیزیں کم محسوس اور کم نمایان یا بالکل غیر محسوس ہیں وہ اصلی ہیں۔

روغن اندر دوع باشد چون عدم	دوع در ہستی بر آوردہ علم
نیست را بنمود ہست آن مجتہم	ہست را بنمود بر شکل عدم
دست پنهان و قلم بین خط گزار	اسپ در جولان و نا پیدا سوار

بحرِ پوشیدہ کفِ کردِ آشکار بادِ پوشیدہ و بنودتِ غبار

خاکِ رائیسی بہ بالا امی علیل بادِ رائیسی جز بہ تعریف و دلیل

تیر پیدا بین و ناپید امکان جانِ پید و پنہان جانِ جان

اشیاء میں ترتیبِ مدارج یہ ہے کہ جو چیز جس قدر زیادہ اشرف اور برتر ہے اسی قدر زیادہ مخفی اور غیر محسوس ہے مثلاً انسان میں تین چیزیں پائی جاتی ہیں جسمِ جان، عقل، جسمِ جو ان سب میں کم رتبہ ہے علانیہ محسوس ہوتا ہے جان اُس سے افضل ہے اس لیے مخفی ہے لیکن یہ آسانی اس کا علم ہو سکتا ہے مثلاً جب ہم جسم کو متحرک (بہ ارادہ) دیکھتے ہیں تو فوراً یقین ہو جاتا ہے کہ اس میں جان ہے لیکن عقل کے ثبوت کے لیے صرف اس قدر کافی نہیں بلکہ جب جسم میں موزون اور منتظم حرکت پائی جائے تب یقین ہوگا کہ اس میں عقل بھی ہے مجنون آدمی کی حرکات سے اس قدر ضرورت ثابت ہوتا ہے کہ وہ زندہ ہے اور اس میں جان ہے لیکن چونکہ یہ حرکتیں موزون اور باقاعدہ نہیں ہوتیں اس لیے اس سے عقل کا اثبات نہیں ہوتا۔ غرض جان جس طرح جسم کے اعتبار سے مخفی ہے اسی طرح عقل اس سے بھی مخفی ہے۔

جسمِ ظاہر روحِ مخفی آمدہ است جسمِ ظاہر اور روحِ پوشیدہ ہے

جسمِ ہم چون آستینِ جانِ ہمچو دست جسمِ گویا آستین ہے اور جانِ گویا ہاتھ ہے

از عقل از روح مخفی تر بود پھر عقل روح سے بھی زیادہ مخفی ہے

حس بہ سوے روح زوتر رہد کیونکہ حس روح کو جلد دریافت کر لیتی ہے

جنبتی بینی بدانی زندہ است	تم کسی چیز میں کت دیکھتے ہو تو یقین کر لیتے ہو کہ وہ زندہ ہے
این نہ دانی کوز عقل آگندہ است	لیکن ینین جان سکتے کہ اس میں عقل بھی ہے
تا کہ جنبتشماے موزون سر کند	عقل کا یقین اس وقت تک نہیں تا جب تک اس جسم موزون حرکت میں صادق ہوں
جنبتش مس را بہ دانش نر کند	اور یہ حرکت جو مس ہے عقل کی وجہ سے سوانہ بن جا
زان مناسب آمدن افعال دست	جب مناسب افعال سرزد ہوتے ہیں
فہم آید مر ترا کہ عقل هست	تب تم کو یقین ہوتا ہے کہ اس میں عقل بھی ہے
<p>ان مقدمات سے ظاہر ہوا کہ موجودات کی دو قسمیں ہیں مادی اور غیر مادی مادی معلول ہے اور غیر مادی علت اور چونکہ مادیات میں اختلاف مراتب ہے یعنی بعض میں مادیت زیادہ بعض میں کم بعض میں اس سے بھی کم ہے اس لیے علتوں میں بھی نسبت تجرد عن المادہ کی صفت ترقی کرتی جاتی ہے یعنی ایک علت میں کسی قدر تجرد عن المادہ ضرور ہوگا پھر اسکی علت میں اس سے بھی زیادہ تجرد ہوگا اسکی علت میں اس سے بھی زیادہ اس طرح ترقی کرتے کرتے ضرور ہے کہ ایک ایسی علت پر انتہا ہو جو ہر حیثیت پر لحاظ ہر اعتبار سے مادہ سے بری اور غیر محسوس اور اشرف الموجودات ہو اور وہی خدا ہے چنانچہ مولانا مقدمات مذکورہ کے بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں۔</p>	
این صور دار و زب صورت وجود	یہ تمام صورتیں بے صورت وجود میں آئی ہیں
چہیت پس بے موجد خویش محمود	تو اپنے موجد سے انکار کرنے کے کیا معنی
فاعل مطلق یقین بے صورت است	فاعل مطلق قطعاً بغیر کسی صورت کے ہے

صورت اندر دست و چون آکت	صوت اُسکے ہاتھ میں بطور آلہ کے ہے
-------------------------	-----------------------------------

بے جہت دان عالم امرائے صنم	لے یارِ عالم روحِ جہت سے منزہ ہے
----------------------------	----------------------------------

بے جہت تر باشد آمر لا جرم	تو عالم روح کا خالق اور بھی منزہ ہوگا
---------------------------	---------------------------------------

متکلمین کے استدلال سے اگر ثابت ہوتا تھا تو صرف اس قدر کہ خدا علتہ العلل ہے لیکن اسکا منزہ بری عن المادۃ اور اشرف الموجودات ہونا ثابت نہیں ہوتا تھا، بخلاف اسکے مولانا کے استدلال سے خدا کی ذات کے ساتھ اسکے صفات بھی ثابت ہوتے ہیں، اسکے ساتھ مادیات کے مذہب کا بھی ابطال ہوتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ خدا کے انکار کی اصلی بنیاد مادہ کے مسئلہ سے پیدا ہوتی ہے، یعنی یہ کہ عالم میں جو کچھ ہے مادہ ہی ہے اُسی کے انقلابات اور تغیرات ہیں جن سے یہ عظیم الشان عالم پیدا ہو گیا ہے، مادہ کے خیال کو جس قدر قوت اور وسعت دیجاتی ہے اُس قدر خدا کے اعتراف سے بعد ہوتا جاتا ہے اسی بنا پر مولانا نے تجرد عن المادہ کے مسئلہ کو نہایت وسعت اور زور کے ساتھ بیان کیا ہے۔

مادہ کے مانتے والے کہتے ہیں کہ مادہ پر کوئی اثر نہیں پیدا ہو سکتا جب تک کوئی دوسرا مادہ اُس سے ممس نہ کرے جسکا حاصل یہ ہے کہ مادہ کے تغیرات کی علت بھی مادہ ہی ہو سکتا ہے مولانا نے ثابت کیا کہ علت ہمیشہ معلول کے اعتبار سے مجرد عن المادہ ہوتی ہے اس امر سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا کہ تصور اور خیال کا اثر جسم پر پڑتا ہے ایک شخص کو اپنے دشمن کے کسی عداوتانہ فعل کا خیال آتا ہے خیال سے غصہ پیدا ہوتا ہے

غصہ سے بدن پر عرق آجاتا ہے عرق ایک مادی چیز ہے لیکن اسکے پیدا ہونے کا سبب تصور اور خیال ہوا حالانکہ یہ چیزیں مادی نہیں مقرر ض زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتا ہے کہ غصہ اور خیال بھی مادی ہیں کیونکہ دماغ سے پیدا ہوتے ہیں اور دماغ مادی ہے لیکن یہ پھر بھی تسلیم کرنا پڑیگا کہ خیال بدن کی نسبت مجرد عن المادہ ہے کیونکہ بدن بالذات مادی ہے اور خیال بذات خود مادی نہیں البتہ مادہ سے پیدا ہوا ہے اس لیے اسکو مادی کہہ سکتے ہیں۔

مولانا نے ایک اور طریقہ سے خدا کے وجود پر استدلال کیا ہے جسکی تفصیل حسب ذیل ہے یہ مسلم ہے کہ علت کو معلول پر ترجیح ہے یعنی علت میں کوئی ایسی خصوصیت ہوتی ہے جو معلول میں نہیں ہوتی ورنہ اگر دونوں ہر حیثیت سے برابر ہوں تو کوئی وجہ نہیں کہ ایک معلول ہو اور دوسرا علت یہ امر بھی مسلم ہے کہ ممکنات کا وجود بالذات نہیں یعنی وجود خود اسکی ذاتی صفت نہیں بلکہ اسکا وجود علت کی وجہ سے ہوتا ہے۔ سلسلہ کائنات میں علت و معلول کا سلسلہ تو بدایت نظر آتا ہے گفتگو جو کچھ ہے یہ ہے کہ یہ سلسلہ کسی ایسی ذات تک پہنچ کر ختم ہوتا ہے جو واجب الوجود ہے یعنی وجود خود اسکا ذاتی ہے یا اسی طرح الی غیر النہایت چلا جاتا ہے پہلی صورت میں خدا خود بخود ثابت ہوتا جاتا ہے کیونکہ یہی واجب الوجود خدا ہے دوسری صورت میں لازم آتا ہے کہ علت کو معلول پر کوئی ترجیح نہ ہو بلکہ دونوں مساوی الدرجہ ہوں کیونکہ جب سلسلہ کائنات کسی واجب الوجود پر ختم نہ ہوگا تو علت و معلول دونوں ممکن

بالذات ہونگے اور جب دونوں ممکن ہیں تو علت کو معلول پر کیا ترجیح ہے

صور قی از صورتے دیگر کمال	ایک مادی چیز اگر دوسری مادی چیز سے
گزنجوید باشد آن عین ضلال	کمال حاصل کرنا چاہئے تو یہ بالکل گمراہی ہے
تدبیر بود مثل - مثل تیک و بد	مذکے معنی مثل کے ہیں خواہ نیک ہو خواہ بد
مثل، مثل خوشتن را کے کند	پھر ایک مثل دوسری مثل کو کیونکر پیدا کر سکتا ہے
چونکہ دو مثل آمدند لے متقی	جب دو چیزیں آپس میں برابر برابر ہیں
این چہ اولی ترازان در خالقی	تو ایک کو خالق ہوتے کے لیے کیا ترجیح ہے

مولانا کا یہ استدلال اشاعرہ کا وہ استدلال نہیں ہے جس میں تسلسل کے باطل کرنے کی ضرورت باقی رہتی ہے اس استدلال کو تسلسل کے مسئلہ سے کوئی تعلق نہیں اسکا حاصل صرف اس قدر ہے کہ علت کو معلول پر کوئی ترجیح ہونی چاہیے اس لیے اگر کائنات کا سلسلہ کسی واجب الوجود پر ختم نہیں ہوتا بلکہ علت و معلول دونوں ممکن ہیں تو ایک کو دوسرے پر کیا ترجیح ہے۔

صفات باری

اسلام میں اختلاف مذہبی کی جو بنیاد پڑی جس نے بڑھتے بڑھتے اسلام کا تمام شیرازہ منتشر کر دیا، وہ اسی مسئلہ کی بدولت تھی اسی مسئلہ نے معتزلہ، اشعریہ، حنبلیہ، مین سیکڑوں برس تک وہ نزاعیں قائم رکھیں کہ لوگوں نے قلم کے بجائے تلوار سے کام لیا، ہزاروں آدمی اس جرم پر قتل ہوئے کہ وہ کلام الہی کو قدیم کہتے تھے اشعریہ نے اُن لوگوں کا استیصال کر دینا چاہا جو یہ کہتے تھے کہ خدا عرش پر جاگزیں ہے یہ اختلافات ایک مدت تک قائم رہے اور آج بھی قائم ہیں گو عملی صورت میں اس کا ظہور نہیں۔

مولانا نے ان نزاعوں کا یہ فیصلہ کیا کہ یہ بحث سرے سے فضول ہے خدا کی نسبت صرف اس قدر معلوم ہو سکتا ہے کہ ہے یا قی یہ کہ کیسا ہے؟ کہاں ہے؟ اُسکے کیا اوصاف ہیں؟ ادراک انسانی سے بالکل باہر ہے۔

مصفاتش را چنان دان ای لبر	کزوے اندر وہم ناید جز اثر
ظاہرست آثار و نور و رحمتش	لیک کے داند جزا و ماہیتش
بیچ ماہیات اوصاف کمال	کس نداند جز بہ آثار و مثال
پس اگر گوئی "بدانم" دور نیست	ورگوئی کہ "ندانم" زور نیست
گر کسے گوید کہ دانی فوج را	آن رسول حق و نور روح را
گرگوئی چون ندانم کان قمر	ہست از نور شید و منہ مشورت

رہت میگونی چنان ست او بہ صہف
گرچہ ماہیت نشد از نوح کشف
در گونی من چہ دائم نوح را
ہمچو اوئے داند اورالے فتی
این سخن ہم رہت از رئے آن
کہ بہ ماہیت نہ دانیش امی فلان
مولانا اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں۔

خود نباشد آفتابے را دلیل	آفتاب کی روشنی کے سوا آفتاب کے وجود کی
جز کہ نور آفتاب تطیل	اور کوئی دلیل نہیں ہو سکتی
سایہ کہ بود تا دلیل او بود	سایہ کی کیا ہستی ہے کہ آفتاب کی دلیل بن سکے
این بستش کہ دلیل او بود	اسکے لیے یہی بہت ہے کہ آفتاب کا محکوم ہے
چون قدم آمد حدث گرد عیبت	جب قدم آیا تو حدث بیکار ہو جاتا ہے
پس کجا داند قدیمی را حدث	پھر قدیم کو حادث کیونکر جان سکتا ہے
این جلالت دلالت صادق است	یہ عظمت و شان ایک سچی دلیل ہے
جملہ دراکات پس او سابق است	تمام ادراکات پیچھے اور وہ آگے ہے

اس استدلال کا حاصل یہ ہے کہ انسان جو کچھ اور اکے سکتا ہو اس کے توسط سے کر سکتا ہے
لیکن خدا محسوسات میں داخل نہیں اس لیے اسکے اور اک کا کوئی ذریعہ نہیں ہے
ہے اور انسان حادث اس لیے حادث قدیم کو کیونکر جان سکتا ہے۔

مولانا نے اسی سلسلہ میں ایک حکایت لکھی ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے
ایک چرواہے کو دیکھا کہ وہ خدا سے مخاطب ہو کر کہہ رہا ہے کہ اے خدا! تو کہاں ہو؟

تو مجھ کو ملتا تو میں تیرے بالوں میں کنگھی کرتا تیرے کپڑوں سے جو میں نکالتا، تجھ کو مزے مزے کے
کھانے کھلاتا، حضرت موسیٰ نے اسکو سزا دینی چاہی، بیچارہ بھاگ نکلا، حضرت موسیٰ پر وحی آئی۔

وحی آمد موسیٰ موسیٰ از خدا بندہ مارا پھرا کر دی جدا؟

تو برے وصل کردن آدمی یا برے فصل کردن آدمی؟

ہر کسی را سیرتے بنہادہ ایم ہر کسی را اصطلاحے دادہ ایم

در حق او حق و در حق تو ذمہ در حق او شہد در حق تو قسم

ما برون را نگریم و قال را ما درون را بنگریم و حال را

موسیٰ! آداب دانان دیگر اند سوختہ جان و روانان دیگر اند

در درون کعبہ رسم قبلہ نیست چہ غم از غواص را پا چیلہ نیست

عاشقان را ہر زمانے عشرتیت بروہ ویران خراج و عشرتیت

خون شہیدان از آب ولی ترست این گناہ از صد ثواب ولی ترست

ملت عشق از ہمہ ملت جداست عاشقان بر ملت مذہب خداست

اس حکایت سے مولانا کا یہ مقصود ہے کہ خدا کے اوصاف اور حقیقت بیان کرنے کے
متعلق تمام لوگوں کا یہی حال ہے، حکما اور اہل نظر جو کچھ خدا کی ذات و صفات کی نسبت
کہتے ہیں، وہ بھی ایسا ہی ہے جیسا وہ چرواہا خدا کی نسبت کہ رہا تھا۔

ہاں وہاں گر حمد گوئی در سپاس ہچو نا فرجام آن چو بان شناس

حمد تو نسبت بہ تو گر بہتر است لیک آن نسبت بہ حق ہم بہتر است

مولانا نے اس حکایت میں یہ بھی ظاہر کیا کہ مقصودِ اصلی اخلاص و تضرع ہے، طریق
اداسے بحث نہیں۔

اسی سلسلہ میں مولانا نے ایک اور حکایت لکھی ہے کہ چار شخص ہم صحبت تھے ان میں سے
ایک رومی تھا، ایک عرب، ایک ترک، ایک ایرانی، ان لوگوں کو کسی نے ایک روپیہ دیا
ایرانی نے کہا اس سے انگور خریدنا چاہیے، عرب نے کہا نہیں بلکہ عنب، ترک نے کہا
نہیں بلکہ وزم، رومی نے کہا نہیں بلکہ ستافیل، اس اختلاف پر تیسہ میں تو تو میں میں
شروع ہو کر زد و کوب کی نوبت پہنچی مولانا یہ حکایت لکھ کر کہتے ہیں کہ اگر اس موقع پر
چاروں کا زبان دان موجود ہوتا تو وہ اس جھگڑے کو فوراً اس طرح رفع کر دیتا کہ انگور
لا کر انکے سامنے رکھ دیتا، سب راضی ہو جاتے کیونکہ سب کے سب اپنی زبانوں میں
انگور ہی کے لیے تقاضا کر رہے تھے، خدا کے متعلق تمام فرقوں میں جو اختلاف ہے
اسکی بھی یہی کیفیت ہے، گو الفاظ، لغات، طریقہ ادا، طرز تعبیر مختلف ہے لیکن سب
کی مراد خدا ہی ہے، اور سب اسی کو مختلف ناموں سے یاد کرتے ہیں۔

صد ہزاران صفت اگر کوئی ہمیشہ جملہ صفت است اوزین جملہ ہمیشہ

وانکہ ہر دم سے بہ نور حق رود بر صورت اشخاص عاریت بود

چون نہایت نیست این را لاجرم لاف کم باید زد و نہ بربندم

مولانا کی اصلی تعلیم یہ ہے کہ خدا کی ذات و صفات کے متعلق کچھ نہیں کہنا چاہیے
اور جو کچھ کہا جائیگا وہ خدا کے اوصاف نہ ہونگے کیونکہ انسان جو کچھ تصور کر سکتا ہے

محسوسات کے ذریعہ سے کر سکتا ہے اور خدا اس سے بالکل بری ہے۔

ہر چہ اندیشی پذیر اے قناست	وانکہ در اندیشہ ناید آن خداست
”ان“ گوئ چون در اشارت نایدت	دم مزن چون در عبارت نایدت
نہ اشارت می پذیرد نہ عیان	نہ کسے زو علم دارد نہ نشان
ہر کسی نوع و گز در معرفت	می کند موصوف غیبی بصفت
فلسفی از نوع دیگر کرد شرح	وان دگر معرفت اورا کرده جرح
وان دگر بر ہر دو قطعہ می زند	وان دگر از زرق جانی می کند
ہر یک از رہ این نشانہا زان بہند	تا گمان آید کہ ایشان زان بہند
اختلاف خلق از نام اوفتاد	چون بہ معنی رفت آرام اوقناد

نبوت

یہ مسئلہ علم کلام کے مہمات مسائل میں سے ہے اور اسی وجہ سے علم کلام کی کتابوں میں اسکے متعلق بہت طول طویل بحثیں پائی جاتی ہیں، لیکن افسوس ہے کہ حشو اور زوائد پر صفحہ کے صفحہ سیاہ کیے ہیں اور مقرر سخن پر ایک دو سطریں بھی مشکل سے ملتی ہیں۔
مولانا نے اس بحث کے تمام اجزاء پر لکھا ہے اور اس خوبی سے لکھا ہے کہ گویا اس راز سر بستہ کی گرہ کھول دی ہے۔

نبوت کے متعلق امور ذیل بحث طلب ہیں۔

نبوت کی حقیقت۔

وحی کی حقیقت۔

مشاہدہ ملائکہ۔

معجزہ۔

نبوت کی تصدیق کیونکر ہوتی ہے؟

مولانا نے ان تمام مباحث کو نہایت خوبی سے طے کیا ہے چنانچہ ہم انکو بہ ترتیب بیان کرتے ہیں۔

نبوت کی حقیقت روح کے بیان میں آگے آئیگا کہ روح کا سلسلہ ترقی اس حد تک

پہنچتا ہے کہ روح انسانی اور اس اعلیٰ روح میں اس قدر فرق پیدا ہو جاتا ہے

جس قدر روح حیوانی اور روح انسانی میں

لیکن اس درجہ کے مراتب بھی متفاوت ہیں، ادنیٰ طبقہ کو ولایت اور انتہائے اعلیٰ طبقہ کو نبوت کہتے ہیں۔

عام آدمیوں کی عقل اور روح کے علاوہ	باز غیر از عقل و جان آدمی
انبیاء اور اولیائین ایک اور روح ہوتی ہے	ہست جانی در نبی و در ولی
وحی کی روح عقل سے بھی زیادہ مخفی ہوتی ہے	روح وحی از عقل نہیان تر بود
کیونکہ روح عالم غیب کی چیز ہے اور یہ عالم دوسرے کا عالم	زانکہ و غیبست و اوزان سر بود

وحی کی حقیقت مادہ پرستوں کے نزدیک ادراک کا ذریعہ صرف حواس ظاہری ہیں، جو چیزیں حواس ظاہری کی مدركات سے بہ ظاہر خارج معلوم ہوتی ہیں مثلاً کلیات اور مجردات انکے ادراکات کا ذریعہ بھی حواس ہی کے محسوسات ہیں، انھی محسوسات کو قوت دماغی خصوصیات سے مجرد کر کے کلی اور مجرد بنا لیتی ہے، لیکن حضرات صوفیہ کے نزدیک انسان میں ایک اور خاص قوت ہے جو حواس ظاہری کے توسط کے بغیر اشیا کا ادراک کرتی ہے چنانچہ مولانا فرماتے ہیں۔

ان پانچ حواس کے سوا اور بھی حواس ہیں	پنج حسی ہست جز این پنج حس
یہ حواس تائبہ کی طرح ہیں اور وہ سونے کی طرح	آن چو ز سرخ و این حسہا چوس
حواس جسمانی کی غذا ظلمت ہے	حس ابدان قوت ظلمت می خور و
اور حاسہ روحانی کی غذا آفتاب،	حس جان از آفتابے می چرد

اس سے حواس خمسہ باطنی مراد نہیں ہیں بلکہ روحانی حاسہ مراد ہے چنانچہ عبد العلی بحر العلوم نے شرح میں اسکو توضیح کے ساتھ لکھا ہے۔

آئینہ دل چون شود صافی و پاک	دل کا آئینہ جب صاف ہو جائے
نقشہا بینی برون از آب و خاک	تو تکوینی چیزیں نظر آئیں گی جو آب و خاک سے پاک ہیں
پس بدانی چونکہ رستی از بدن	جب تم جسم سے بری ہو جاؤ گے
گوش و بینی چشم می ناند شدن	تو جان لو گے کہ سامنہ اور شامنہ اکٹھے کا کام بھی سیکھتے
فلسفی کوست کر خانہ است	فلسفی جو خانہ کے واقعہ کا انکار کرتا ہے
از حواس انبیاء بیگانہ است	وہ انبیاء کے حواس سے غیب رہے
پس محل وحی گرد و گوش جان	روح کے کان وحی کا محل ہیں،
وحی چہ بود؟ گفتن از حس جان	وحی کس چیز کا نام ہے؟ حس مخفی کے ذریعہ سے کہنا
<p>یہ ادراک انبیاء کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ اولیا اور صفیا کو بھی حاصل ہوتا ہے چنانچہ مولانا عبدالحی بصر العلوم ان اشعار کی شرح میں لکھتے ہیں ”گفتن جس نہان کہ حس قلب است وحی است نہ مطلقاً بلکہ گفتن انچہ کہ از حق گرفتند و وحی بدین معنی عامست اولیا و انبیاء“ لیکن فرق مراتب کے لحاظ سے اصطلاح یہ قرار پائی ہے کہ انبیاء کی وحی کو وحی کہتے ہیں اور اولیا کی وحی کو الہام چنانچہ عبدالحی بصر العلوم عبارت مذکورہ بالا کے بعد لکھتے ہیں ”و متکلمین لفظ وحی را اطلاق بر الہامات اولیائی کنند لا بجازاً“ خود مولانا فرماتے ہیں۔</p>	
از پے روپوش عامہ در بیان	عوام سے پردہ کرنے کے لیے
<p>لے شرح عبدالحی بصر العلوم بر متنوی جلد اول صفحہ ۴۹ مطبوعہ نوکشتور۔</p>	

وحی دل گویند آن را صوفیان | صوفیہ نے اس کا نام وحی قلبی رکھا ہے

مولانا بحر العلوم اسکی شرح میں لکھتے ہیں ”یعنی تا عامہ نفرت نہ گیرند نام علیحدہ نہادہ شد“ لیکن متکلمین اور حضرات صوفیہ کو اس قسم کی احتیاط اور عوام کے پاس خاطر کی ضرورت نہ تھی جب کہ خود قرآن مجید نے یہ احتیاط نہیں کی قرآن مجید میں حضرت موسیٰ کی مان کی نسبت وحی کا لفظ آیا ہے **وَاَوْحَيْنَا اِلٰی اُمِّ مُوسٰی** حالانکہ یہ مسلم ہے کہ وہ پیغمبر نہ تھیں۔ مولانا نے وحی کے وجود کو اس طرح ثابت کیا ہے کہ دنیا میں آج جس قدر علوم و فنون صنایع و حرفت ہیں، تعلم و تعلیم سے حاصل ہوئے ہیں اور یہ سلسلہ قدیم زمانہ سے چلا آتا ہے اب دو صورتیں ہیں یا یہ تسلیم کیا جائے کہ تعلم و تعلیم کا یہ سلسلہ ابتدا کی جانب کہیں ختم نہیں ہوتا بلکہ الی غیر النہایہ چلا جاتا ہے یا یہ فرض کیا جائے کہ یہ سلسلہ ایسے شخص پر جا کر ختم ہوتا ہے جسکو بغیر تعلم و تعلیم کے محض القا اور الہام کے ذریعہ سے علم حاصل ہوا ہوگا پہلی صورت میں تسلسل لازم آتا ہے جو محال ہے اسلیئے ضرور ہے کہ دوسری صورت تسلیم کی جائے اور اسی کا نام وحی ہے چنانچہ مولانا فرماتے ہیں۔

این نجوم و طب وحی انبیاست | عقل و حس اسے بے سورہ کجاست

قابل تعلیم و فہم ست این خرد | لیک صاحب وحی تعلیمش دہ

جملہ حرفتہا یقین از وحی بود | اول او۔ لیک عقل او فرود

بیچ حرفت اب میں کین عقل ما | ماند او آموخت بے بیچ اوستا

دانش پیشہ ازین عقل اربدی | پیشہ بے اوستا حاصل شدی

یعنی اوستا دہ

محدث بن عزم نے بھی کتاب الملل والنحل میں اسی طریقہ سے وحی کے وجود پر استدلال کیا ہے چنانچہ ایک لمبی تقریر کے بعد لکھتے ہیں۔

فوجب بالضرورة انه لا بد من انسان احد	تو بدائے ثابت ہوا کہ ایک یا متعدد انسان ضرور ایسے
فاكثر علمهم الله ابتداء كل هذا دون معلم	رہے ہونگے جن کو خدا نے یہ فنون اور صنائع بغیر کسی معلم
لكن بوحى حقه عندك وهذا صفة النبوة	کے خود کھلائے ہونگے اور یہی نبوت کی صفت ہے۔

اس بنا پر وحی کے معنی اُس علم کے ہیں جو تعلم تعلیم دوسرے سبق ہدایت و تلقین کے بغیر خود بخود خدا کی طرف سے القا ہوا اسی بنا پر مبالغہ کے پیرایہ میں کہتے ہیں کہ الشعراء تلاميذ الرحمن (شاعر خدا کے شاگرد ہوتے ہیں) کیونکہ شعراء کے دل میں بھی فحش بعض مضامین ایسے القا ہوتے ہیں جو بالکل اچھوتے ہوتے ہیں اور جنکے لیے کوئی ماخذ نہیں ہوتا تنبیہ۔ یہاں عام طور سے یہ اعتراض کیا جائیگا کہ جہاں تک تحقیقات جدیدہ سے ثابت ہوتا ہے انسان کے ادراک کے ذریعے صرف جو اس ظاہری یا وہم تخیل حافظہ وغیرہ ہیں مولانا کا یہ دعویٰ کہ

آینہ دل چون شود صافی و پاک نقشہا بینی برون از آب و خاک

صرف اذہا ہی ادعا ہے جسکی کوئی شہادت نہیں۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ جو لوگ اس حاشیہ غیبی کے منکر ہیں وہ انکار کی صرف دلیل بیان کرتے ہیں کہ وہ اس حاشیہ سے ناواقف ہیں لیکن عدم وقفیت کسی چیز کے انکار کی دلیل نہیں ہو سکتی یہ حاشیہ عام نہیں کہ ہر شخص کے لیے اسکا حاصل ہونا ضروری ہو

یورپ میں ایک مدت تک لوگوں کو قطعاً اس سے انکار رہا، لیکن جب نے یادہ تحقیقات اور تدقیقات عمل میں آئی تو ایک خاص فرقہ پیدا ہوا جسکا نام اسپیریکوپسٹ (روحانین) ہے، اس فرقہ میں علوم و فنون جدیدہ کے بہت بڑے بڑے ماہرین شامل ہیں، ان لوگوں نے بدیہی تجربوں کے بعد یہ اقرار کیا کہ انسان میں حواس ظاہری و باطنی کے علاوہ ایک اور قوت ہے جو اشیا کا ادراک کرتی ہے اور جو واقعات آئندہ سے بھی واقف ہو سکتی ہے چنانچہ ہم نے ان علما کی شہادت کو نہایت تفصیل کے ساتھ اپنی کتاب الکلام میں نقل کیا ہے۔

مشاہدہ ملائکہ وحی کا ایک طریقہ یہ ہے کہ دل میں خدا کی طرف سے القا ہوتا ہے دوسرا یہ کہ قوت ملکوتی مجسم ہو کر مشاہدہ ہوتی ہے اور پیغام الہی پہنچاتی ہے مولانا نے اسکی یہ مثال دی ہے کہ انسان بعض وقت خواب میں دیکھتا ہے کہ کوئی شخص اس سے باتیں کر رہا ہے حالانکہ وہ کوئی غیر شخص نہیں ہوتا بلکہ خود وہی انسان ہوتا ہے لیکن خواب میں اس سے الگ نظر آتا ہے چنانچہ دفتر سوم میں فرماتے ہیں۔

چیز دیگر ماند اما گفتنش
باتو روح القدس گوید ز منش

نے۔ تو گوئی ہم بگوش خویشتن
بے من و بے غیرے من ہم تو من

ہمچو آن وقتے کہ خواب اندر روی
تو ز پیش خود بہ پیش خود شوی

بشنوی از خویش و پنداری فلان
باتواند خواب گفت ست آن نہان

مولانا عبد العلی بحر العلوم ان اشعار کی شرح میں لکھتے ہیں۔

پس جبرئیل کہ مشہود رسل علیہم السلام است
 و وحی از جانب حق سبحانہ میرساند آن حقیقت
 جبرئیلیہ است کہ قوتی از قوای رسل بود،
 متصور شدہ در عالم مثال بہ صورتی کہ مکنون
 بود در رسل مشہود می شود و مرسل می گردد
 و پیغام حق میرساند پس رسل مستفیض از
 خود اند نہ از دیگری پس ہر چہ کہ رسل
 مشاہدہ میکنند مخزون در خزائن جناب
 ایشان بود و همچنین عزرائیل کہ بوقت موت
 مشہود می شوند میت را آن بہون حقیقت
 عزرائیلیہ است کہ قوتی از قوای میت است
 کہ متصور شدہ بہ صورتی در عالم برزخ مشہود
 می شود میت را و این صورت ہم مکنون
 بود در میت و بہ این کشیدہ است قول اللہ
 تَعَالٰی قُلْ يَتَوَخَّأُكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي
 يُكَلِّمُكُمْ بِكُمْ مَوْتِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللہ علیہ وسلم
 وفات می دہد شمار آن ملک الموت

تو جبرئیل جو انبیا علیہم السلام کو نظر آتے ہیں اور
 خدا کی طرف سے وحی لاتے ہیں وہ حقیقت جبرئیلیہ
 ہے جو انبیا کی قوتوں سے ایک قوت کا نام ہے
 یہی قوت صورت بنکر عالم مثال میں انبیا کو
 محسوس ہوتی ہے اور خدا کی طرف سے قاصد
 بنکر پیغام لاتی ہے تو انبیا اپنے آپ ہی
 سے مستفیض ہوتے ہیں نہ کسی اور سے جو
 کچھ ان کو نظر آتا ہے وہی ہے جو خود ان کے
 خزانہ میں مخزون تھا اسی طرح عزرائیل
 جو موت کے وقت مردہ کو نظر آتے ہیں وہ
 حقیقت عزرائیلیہ ہے جو مردہ کے قوتی میں سے
 ایک قوت ہے وہی صورت بنکر عالم برزخ
 میں مردہ کو نظر آتی ہے اور یہ صورت بھی
 مردہ میں پہلے ہی سے مخفی تھی اور قرآن مجید کی
 اس آیت میں قُلْ يَتَوَخَّأُكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ اسی کی
 طرف اشارہ ہے یعنی کہہ دے اے محمد! صلے اللہ
 علیہ وسلم کہ وہ ملک الموت تمہاری

کہ سپرد کردہ شدہ است بہ شما یعنی در شماست
قوتی از قوتے شما شدہ و در قبر کہ منکر و کبر
مشہود خواہند شد از ہمین قبیل است۔
جان نکالتا ہے جو تم پر متعین کیا گیا ہے یعنی تھین میں
ایک قوت ہے بھلا اور قوی کے اور تھین جو منکر و کبر نظر
آئینگے وہ بھی اسی قسم کی بات ہے۔

مولانا عبد العلی بحر العلوم نے اس تقریر کے خاتمہ میں شیخ محی الدین کی یہ عبارت
فصوص الحکم سے نقل کی ہے۔

فأنت صاحب كشفٍ شاهدٌ صَوْرَةٍ تُلقَى إليه
صالحين عند من المعارف وتمنحهم صالِحِينَ
مثل خلقت في يده قلائد الصور عينية لا غير
فمن شجرة نفسه يحض ثمره غير سه
جب کسی صاحب کشف کو کوئی صورت نظر آئے جو
ایسے معارف و علوم القا کرتی ہے جو پہلے اسکو حاصل
نہ تھی تو یہ خود اسکی صورت ہے اسنے اپنے ہی نفس
کے درخت سے میوہ توڑا ہے۔

تسمیہ نبوت وحی اور مشاہدہ ملائکہ کی جو حقیقت بیان کی گئی اس سے کوتاہ نظرون
کے دل میں فوراً یہ خیال آئیگا کہ اگر نبوت اسی کا نام ہے تو ہر مذہب و ملت میں جو
لوگ صاحب دل پاک نفس اور مصلح قوم گذرے ہیں سب کو نبی کہنا بجا ہوگا بلکہ
اس تعریف کی بنا پر جھوٹے اور سچے نبی میں امتیاز کا کوئی ذریعہ نہیں باقی رہتا۔
اس امر کے تمیز کرنے کا کیا ذریعہ ہے! کہ فلان شخص کی روح عام انسانی روح سے
بالا تر ہے یہ کیونکر معلوم ہو سکتا ہے کہ فلان شخص کے دل میں جو خیالات آتے ہیں وہ
خدا کی طرف سے القا ہوتے ہیں یا غیر کو جس طرح مجسم صورتیں نظر آتی ہیں مجنون کو بھی

نظر آتی ہیں یہ کیونکر ثابت ہو سکتا ہے کہ پیغمبر کو جو صورت نظر آتی ہے وہ اسکی قوت ملکوتی ہے اور مجنون کو جو نظر آتی ہے وہ خلل دماغ ہے۔

یہ اعتراض اگر شاعرہ اور عام مسلمانوں کی طرف سے کیا جائے تو اسکا یہ جواب ہے کہ اس اعتراض سے شاعرہ کو بھی مفر نہیں۔

شاعرہ اور عام مسلمان یہ مانتے ہیں کہ نبوت کی دلیل معجزہ ہے لیکن معجزہ اور استدراج میں جو فرق بیان کیا جاتا ہے وہ صرف اس قدر ہے کہ جو خرق عادت پیغمبر سے صادر ہو وہ معجزہ ہو اور جو کافر سے ظہور میں آئے وہ استدراج ہے حضرت عیسیٰ نے مردے زندہ کیے تو اعجاز تھا اور دجال مردے زندہ کرے گا تو یہ استدراج ہے حضرت برہم علیہ السلام آگ سے بچ گئے تو معجزہ تھا اور زردشت پر آگ اثر نہیں کرتی تھی تو یہ استدراج تھا خرق عادت دونوں ہیں انتساب کے اختلاف سے نام بدل جاتا ہے اس صورت میں عجیب مشکل یہ پیدا ہوتی ہے کہ پیغمبر کے پچانے کا یہ طریقہ ٹھہرا کہ اس سے معجزہ صادر ہوا اور معجزہ کی شناخت یہ کہ پیغمبر سے صادر ہو۔

شاید یہ کہا جائے کہ معجزہ اور استدراج میں یہ فرق ہے کہ معجزہ کا جواب نہیں ہو سکتا اور استدراج کا جواب ہو سکتا ہے لیکن یہ بھی صحیح نہیں جواب ہو سکتے سے کیا مراد ہے اگر یہ مراد ہے کہ جب وقت پیغمبر نے معجزہ پیش کیا تھا اس وقت جواب نہ ہو سکا تھا تو زردشت کے زمانہ میں بھی اسکا جواب نہیں ہو سکا تھا اور اگر یہ مراد ہے کہ آئندہ کبھی جواب نہ ہو سکے تو اسکا کیا ثبوت ہے کہ انبیاء نے جو معجزے دکھائے اس کا

ابداً بتک جواب نہ ہو سکیگا، یہ کیونکر ہو سکتا ہے کہ حضرت عیسیٰ نے تو اندھون کو بینا کر دیا لیکن پھر قیامت تک کوئی نہ کر سکیگا جو چیز آج ممکن ہے وہ کل بھی ممکن ہے۔
 اشاعرہ کے بجائے ملاحدہ کی طرف سے اگر یہ اعتراض کیا جائے تو جواب یہ ہے کہ نبوت پر کیا موقوف ہے دنیا میں ہر حق و باطل کی یہی کیفیت ہے اس بات کے پہچانتے کا کیا ذریعہ ہے کہ ایک شخص قوم کیلئے جو کچھ کر رہا ہے وہ ہمدردی کی غرض سے کر رہا ہے اور دوسرا اپنے نمود اور شہرت کی غرض سے۔ ریاکار اور رست کار میں بدیہی حاصل کیا قائم کی جاسکتی ہے؟ ابو جہل کو بت پرستی میں وہی جوش وہی خلوص وہی سرگرمی وہی از خود رفتگی تھی جو حضرت حمزہ کو خدا پرستی میں تھی دونوں نے اسی دھن میں جانیں دین لیکن ابو جہل ابو جہل اور حضرت حمزہ سید الشہداء کہلائے، یہ امر وجدانیات پر محدود نہیں محسوسات تک کی یہی حالت ہے۔

اسی بنا پر مولانا نے مثنوی میں نہایت زور کے ساتھ اس مضمون کو بار بار بیان کیا ہے۔

صد ہزار ان انجین اشباہ بین	اس طرح کی لاکھوں ہم شکل چیزیں ہیں
فرق شان ہفتاد سالہ راہ بین	لیکن ان میں کو سون کا فاصلہ ہے
ہر دو صورت گریہم ماند روست	دونوں کی ملتوئیں اگر باہم مشابہ ہوں تو کچھ ہرچین
آب تلخ و آب شیرین اصفاست	میٹھا اور تلخ پانی دونوں کا رنگ صاف ہوتا ہے
ہر دو یک گل خوردہ ز نور و گل	بھڑا و رشہ کی کھلی ایک ہی پھول چوستی ہیں
لیک شہزادان نیش و زین و گیسل	لیکن اُس سے نیش اور اس سے شہید پیدا ہوتا ہے

ہر دو گون آہو گیاہ خوردند و آب	دو ذون قسم کے ہرن گھانٹ کھاتے ہیں پانی پیتے ہیں
زین کی سرگین شد و زان مشکناں	لیکن اس سے مینگنی اور اس سے مشکناں ہو گیا
ہر دو نے خوردند از یک آب خورد	دو ذون قسم کے نے ایک ہی طرح کی غذا کھاتی ہیں
آن کی خالی و آن پر از شکر	لیکن یہ خالی اور وہ شکر سے بھر رہا ہوتا ہے
این خورد و زاید ہمہ بخل و حسد	ایک آدمی غنہ کھاتے تو اس سے بخل اور حسد پیدا ہوتا ہے
و ان خورد و آید ہمہ نور احد	دوسرا آدمی جو کھاتے اس سے خدائی نور پیدا ہوتا ہے
این زمین پاک ستان تو ست بد	یہ پاک زمین ہے اور وہ مشہور
این فرشتہ پاک آن دیو ست بد	یہ فرشتہ ہے اور وہ شیطان
بخر تلخ و بخر شیرین در میان	شیرین اور تلخ سمندر سے ہوسے ہیں
در میان شان بخر تلخ لایعیان	لیکن دونوں ایک صحنہ میں ہیں جس سے تجاوز نہیں کیے جاسکتے
ز تر قلب و زرنیکو در عیار	کھوٹے اور گھڑے روپیہ کی تمیز
بے محاکم ہرگز ندانی ز اعتبار	کسوٹی کے بغیر نہیں ہو سکتی
صلح و طالح بہ صورت مشتبہ	نیک اور بد کار کی صورتیں جلتی ہوئی ہوتی ہیں
دیدہ بکشایو کہ گرد می منبتہ	آنکھیں کھولو تو تمیز ہو سکے گی
بخر را ہمیش شیرین چون شکر	دیر کا آؤھا حنفہ شکر کی طرح شیرین ہے
طعم شیرین زنگ و شن چون مگر	مرا شیرین اور زنگ چاند کی طرح روشن ہے
نیم دیگر تلخ چون زہر مار	دوسرا نصف حصہ سانپ کے زہر کی طرح ہے

طعم تلخ و رنگ مظلم قیر وار	مزا تلخ اور رنگ قیر کی طرح سیاہ
----------------------------	---------------------------------

ای بسا شیرین کہ چون شکر بود	ہست سی ایسی چیزین ہن جو شکر کی طرح میٹھی ہن
-----------------------------	---

لیک زہرائد رشکر مضمحل بود	لیکن اس کے باطن میں زہر ہے
---------------------------	----------------------------

اس تمام تقریر کا حاصل یہ ہے کہ دنیا میں سیکڑوں ہزاروں چیزیں ایسی ہن جو شکل و صورت میں بالکل ہرنگ ہن لیکن درحقیقت دونوں میں کوئی نسبت نہیں اور جب محسوسات کا یہ حال ہے تو جو چیزیں محض ذوق اور وجدان سے تعلق رکھتی ہن انہیں اس قسم کا شبہ پیدا ہونا تو ضروری چیز ہے۔

نبوت کی تصدیق اس بنا پر یہ قومی شبہ پیدا ہوتا ہے کہ جب یہ حالت ہے تو آخر نبی اور متنبی میں تمیز کا کیا ذریعہ ہے کیونکر کہا جاسکتا ہے کہ نبی کے دل میں جو مضامین القا ہوتے ہن وہ خدا کی طرف سے ہوتے ہن اور متنبی کے دل میں شیطان کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ جس طرح میٹھے اور کھاری پانی کے پہچاننے کا ذریعہ صرف قوت ذائقہ ہے اسی طرح نبوت کی تمیز کا ذریعہ صرف وجدان صحیح اور ذوق سلیم ہے۔

جز کہ صاحب ذوق نشاند بیاب	صاحب ذوق کے سوا اور کون پہچان سکتا ہو؟
---------------------------	--

او شناسد آبِ خوش از شور آب	وہی تمیز کر سکتا ہے کہ یہ پانی میٹھا ہے اور یہ کھارا
----------------------------	--

جز کہ صاحب ذوق شناسد طعوم	صاحب ذوق کے سوا کسی کی تمیز اور کون کر سکتا
---------------------------	---

شہد رانا خور وہ کے دانی ز موم	جب تک شہد کو نہ کھاؤ موم اور شہدین کیونکر تمیز کر سکتے ہو؟
-------------------------------	--

سحر را با معجزہ کردہ قیاس	اُسے سحر کو معجزہ پر قیاس کیا
---------------------------	-------------------------------

ہر دور برابر مکر پیدا رو اساس	اور یہ سمجھا کہ دونوں کی بنیاد فریب پر ہے
زیر قلب و زرنیکو در عیار	تم کھوٹے اور کھرے روپیہ کو
بے محک ہرگز نہ دانی ز اعتبار	کسوٹی کے بغیر تمیز نہیں کر سکتے
ہر کرا در جان خدا بند محک	خدا نے جسکی طبیعت میں کسوٹی رکھی ہے
ہر یقین را باز داند از شک	و ہی یقین اور شک میں تمیز کر سکتا ہے
چون شود از رنج و علت دل سلیم	جب آدمی کے دل میں کوئی بیماری نہیں ہوتی تو
طمع صدق و کذب را باشد علیم	وہ صدق اور کذب کے فرق کو پہچان لیتا ہے
<p>حقیقت یہ ہے کہ انسانوں کی فطرت خدا نے مختلف بنائی ہے بعض آدمی ایسے ہوتے ہیں جنکی طبیعت میں فطرتی کجی اور شرارت ہوتی ہے انکے دل میں صحیح اور سچی بات اثر نہیں کرتی وہ ہر بات میں کرپری اور شک پیدا کرتے ہیں بد اعتقادی انکار اور شک انکے خمیر میں داخل ہوتا ہے اور اسوجہ سے ان خیالات کا اثر وہ اس آسانی سے قبول کر لیتی ہیں جس طرح آئینہ میں عکس اُترتا ہے ایک ذرا سا سہارا انکی اس فطرت کو اور قوی کر دیتا ہے یہ لوگ کسی طرح راہ راست پر نہیں آتے انھی کی شان میں خدا نے فرمایا ہے یضل بہ کثیرا (خدا قرآن کے ذریعہ سے اکثروں کو گمراہ کرتا ہے)۔</p> <p>برخلاف اسکے بعض آدمی فطرۃ سلیم لطیف نیک دل اور اثر پذیر پیدا ہوتے ہیں انکا دل نیکی کا اثر نہایت جلد قبول کر لیتا ہے اور بری باتوں سے فوراً ابا کرتا ہے عمدہ تعلیم و تلقین انکے دل میں اُتر جاتی ہے انکا وجدان اور ذوق نہایت صحیح ہوتا ہے جو</p>	

نیک و بد غلط و صحیح حق و باطل میں خود بخود تمیز کر لیتا ہے اسی فطرت کا اقتضا ہوتا ہے کہ جب بھی انکو کوئی بات تلقین کرتا ہے تو اسکا دل خود بخود اسکی طرف کھینچتا ہے اور وہ اسکو بغیر کسی بحث شک اور شبہ کے تسلیم کرتے ہیں مولانا نے اس مضمون کو نہایت عمدہ تشبیہ کے پیرایہ میں ادا کیا ہے وہ فرماتے ہیں

تشنہ را چون بگوئی و شتاب در قح آب ست بستان و آداب	اگر تم کسی پیاسے سے کہو کہ پیالہ میں پانی ہے دوڑ کر آؤ اور پی لو
بیچ گوید تشنہ؛ کین دعوی ستارو از برم لے مدعی! جھور شو	تو کیا پیاسیہ کہیگا کہ یہ دعوی ہے اسلیے یا تو یہ ثابت کرو کہ یہ صاف پانی ہے ورنہ
یا گواہ و حجتے بتما کہ امین جنس آب ست ازان با معین	میرے پاس سے چلے جاؤ۔
یا بہ طفل شیر مادر بانگ زد کہ بیا من مادرم بان لے ولد	یا اسکی مثال یہ ہے کہ مثلاً کسی عورت نے اپنے بچے کو پکارا کہ میرے پاس آ، میں تیری مان ہوں
طفل گوید مادر! حجت بیا ر تا کہ باشیرت بگیرم من قرار	تو کیا بچہ یہ کہیگا کہ تم پہلے اپنا مان ہونا ثابت کرو تب میں تمھارا دودھ پیوں گا
در دل ہر امتی کز حق مزہ است رومی و آواز پیغمبر معجزہ است	جس شخص کے دل میں حق کا مزہ ہے اسکے لیے پیغمبر کا مونہ اور اسکی آواز معجزہ ہے
چون پیغمبر از برون بانگے زند	جب پیغمبر باہر سے آواز دیتا ہے

جان امت در درون سجدہ کند	تو اس شخص کا دل اندر سے سجدہ کرتا ہے
زانکہ جنسِ بانگِ واندِ رِجھان	کیونکہ اس قسم کی آواز
از کسی نشنیدہ باشد گوش جان	دنیا میں کبھی سامعہ روحانی نے سنی نہیں

معجزہ

معجزہ کے متعلق تین امر بحث طلب ہیں۔

۱۔ خرق عادت ممکن ہے یا نہیں۔

۲۔ معجزہ شرط نبوت ہے یا نہیں

۳۔ معجزہ سے نبوت کی تصدیق ہوتی ہے یا نہیں۔

پہلی بحث امام رازی نے تفسیر کبیر اور مطالب عالیہ میں لکھا ہے کہ خرق عادت کے متعلق تین راہیں ہیں حکما کا مذہب ہے کہ کسی حالت میں ممکن نہیں اشاعرہ کہتے ہیں کہ ہر وقت ممکن ہے یہ نزاع اصل میں اس بنا پر ہے کہ حکما کے نزدیک کائنات میں علت و معلول کا سلسلہ قائم ہے اور معلول کبھی علت سے متخلف نہیں ہو سکتا، اشاعرہ کے نزدیک کوئی چیز کسی کی علت نہیں، نہ کسی شے میں کوئی خاصہ و تاثیر معتزلہ کا مذہب ہے کہ خرق عادت کبھی کبھی اتفاقہ وقوع میں آتی ہے۔

مولانا کا مذہب بظاہر معتزلہ کے موافق معلوم ہوتا ہے چنانچہ فرماتے ہیں۔

سنتے بہاد و اسباب طرق طالبان رازیراں زرق تہق

بیشتر احوال بر سنت رود گاہ قدرت خارق سنت ^{نیلا ۱۲۱۷ھ ۱۲۵۶ھ}

سنت و عادت نہادہ بامزہ باز کردہ خرق عادت معجزہ

لے گرفتار سب بیرون پیر یک عزل آن سبب ظن مبر

ہرچہ خواہد از سبب آورد قدرت مطلق سببها برورد
 لیک اغلب بر سبب راند نقاد تا بدان طالعے جستن مراد
 چون سبب بود چہ رہ جوید مرید پس سبب در راہ می آید پدید
 حقیقت یہ ہے کہ خرق عادت کے متعلق حکما اور شاعرہ دونوں افراط و تفریط
 کی حد تک پہنچ گئے ہیں اشاعرہ نے تو سب سے ہر قسم کی قید اٹھا دی ہے، انکے
 نزدیک کوئی چیز نہ کسی کی علت ہے نہ سبب ہے نہ کسی چیز میں کوئی خاصہ ہے،
 نہ تاثیر ہے یہی خیال ہے جسکی بدولت ہر زمانہ میں سیکڑوں اشخاص پر لوگوں کو یہ
 عقیدہ رہتا ہے کہ ہر قسم کی خرق عادت اور کرامتیں ان سے سرزد ہو سکتی ہیں۔
 لیکن حکما کی قید اور بندش بھی اعتدال سے متجاوہ ہے اس سے صرف مذہبی
 خیال کو ضرر نہیں پہنچتا بلکہ خود فلسفہ کی ترقی کی راہ میں بھی مسدود ہو جاتی ہیں
 حکما کے خیال کا نتیجہ یہ ہے کہ علت و معلول کا جو سلسلہ قرار پا گیا، جو چیز جس چیز کی
 علت مان لی گئی جس شے کا جو خاصہ در اثر تسلیم کر لیا گیا، اس میں کسی تغیر اور انقلاب کا
 امکان نہیں، لیکن اگر اس پر قطعی یقین کر لیا جائے تو آئندہ ترقیوں کے لیے کیا رہ جاتا
 ہے آج تک یہ تسلیم کیا جاتا تھا کہ نباتات میں کسی قسم کی حرکت ارادی نہیں، لیکن
 اب تحقیقات نے ثابت کر دیا کہ ایک قسم کی ایسی بیل موجود ہے جو سامنے سے
 گزرنے والے آدمی پر بڑھکر لیٹ جاتی ہے اور اس کا خون چوس لیتی ہے آج تک

لے دفتر پنجم در بیان انکہ عطائے حق و قدرت او موقوف بر قابلیت نیست الخ۔

یہ قطعی یقین تھا کہ روشنی اجسام کثیفہ سے پار نہیں ہو سکتی، لیکن رڈیم نے اس اصول کو بالکل باطل کر دیا، بے شبہ فلسفہ اسی کا نام ہے کہ تمام کائنات میں قانون قدرت سبب اور مسبب کا سلسلہ دریافت کیا جائے، لیکن فلسفہ کی ترقی اسپرینی ہے کہ تحقیقات موجودہ پر قناعت نہ کی جائے بلکہ ہر وقت اس غرض سے نئے نئے تحقیقات عمل میں آتے رہیں کہ ہم نے جو سلسلہ قرار دیا تھا کہ میں وہ غلط تو نہ ہوا اور اسکے بجائے کوئی دوسرا قانون قدرت تو نہ ہو۔

ان دونوں باتوں کے لحاظ سے مولانا نے ایک معتدل طریقہ اختیار کیا وہ اشاعرہ کے برخلاف اس بات کے قائل ہیں کہ عالم میں ایک قانون قدرت اور ایک سلسلہ انتظام ہے اور اگر یہ نہ ہو تو انسان کسی کام کے لیے کوئی کوشش اور تدبیر نہ کر سکتے کیونکہ جب یہ معلوم ہے کہ کوئی چیز کسی کی علت نہیں تو کسی کام کے اسباب اور علت کی تلاش کیوں ہوگی؟

چون سبب ہو چہ رہ جوید میرید پس سبب در راہ می آید پدید
لیکن اسکے ساتھ یہ بھی سمجھنا چاہیے کہ خدا کے تمام قانون قدرت کا احاطہ نہیں ہو چکا ہے جن چیزوں کو ہم اسباب سمجھ رہے ہو ممکن ہے کہ ایک ایسا قانون قدرت ثابت ہو جس کے سامنے یہ تمام سلسلہ اسباب غلط ہو جائے۔

ای گرفتار سبب بیرون میر لیک عزل آن مسبب ظن میر
ہر چہ خواہد از مسبب آورد قدرت مطلق سبب ہا برورد

اس بحث میں مولانا نے ایک اور دقیق نکتہ کی طرف اشارہ کیا ہے سلسلہ اسباب پر زیادہ غور کرنے کا اکثر یہ بھی نتیجہ ہوتا ہے کہ انسان خدا کے وجود سے بالکل منکر ہو جاتا ہے وہ سمجھتا ہے کہ اخیر علت اعلیٰ کوئی چیز نہیں بلکہ اسباب کا ایک سلسلہ غیر متناہی ہے جو قدیم سے قائم ہے اور برابر چلا جاتا ہے جو کچھ ہوتا ہے اسی سلسلہ کا نتیجہ ہے ان اسباب کا اخیر میں چکر کسی علت اعلیٰ پر منتہی ہونا کچھ ضرور نہیں۔

اس مہلکہ سے بچنے کیلئے انسان کو چاہیے کہ سلسلہ اسباب کے ساتھ ہر وقت سبب کا نظر رکھے کہ گو وہ سطح در واسطہ سیکڑوں ہزاروں اسباب کا سلسلہ قائم ہے لیکن دراصل یہ تمام کلین ایک قوت عظم کے چلانے سے چل رہی ہیں اسلئے یہ اسباب اصلی اسباب نہیں اصلی سبب وہی قوت عظم ہے جہاں تک یہ سلسلہ پہنچ کر ختم ہوتا ہے۔

این سبب ابر نظر پر دہا است	کہ نہ ہر دیدار صنعتش را سزا است
دیدہ باید سبب سوراخ کن	تا مجب را بر کند از بیخ و بن
تا مستبب بیند اندر لا مکان	ہر زہ بیند جہد و اسباب و کان
از مسبب میرسد ہر خیر و شر	نیست اسباب و سائل را اثر

مولانا بحر العلوم ان شعرون کی شرح میں لکھتے ہیں۔

پس اعتماد بر جہد اسباب نباید کرد کہ این کار ہر زہ است نہ آن کہ جہد اسباب نباید کرد بلکہ شان حکیم آنست کہ طلب نہ کند چیزی را مگر یہ نہی کہ اللہ تعالیٰ نہادہ است آن نج را و آن اسباب اند پس اسباب را نباید گذاشت تا ستر نہادن اسباب

منگشف گرد و نمی بینی کہ انبیا علیہم السلام از سبب طلب مطلوب می کردند و در غرا
مراعات اسباب می نمودند بلکه در جمیع امور۔

اس جگہ یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ مولانا نے جا بجا یہ تصریح کی ہے کہ انبیاء کے معجزات
بغیر اسباب کے وجود میں آتے ہیں پچنانچہ فرماتے ہیں۔

انبیا در قطع اسباب آمدند معجزات خویش در کیوان زدند

اس مضمون کے اور بہت سے اشعار ہیں اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ قطع اسباب سے مولانا کا یہ مطلب نہیں کہ
در حقیقت ان افعات کا سبب نہیں بلکہ مقصد یہ ہے کہ وہ اسباب ہمارے فہم سے بالاتر ہوتے ہیں
یعنی ان اسباب کے علاوہ ہوتے ہیں جنکو ہم تحقیق کر چکے ہیں پچنانچہ مولانا خود فرماتے ہیں۔

ہست بر اسباب اسباب دگر در سبب منگر بدان افکن نظر

آن سببہا انبیا را رہبرست آن سببہا زین سببہا برترست

این سبب را محرم آمد عقلها دان سببہا رہست محرم انبیا

معجزہ دلیل نبوت ہے یا نہیں اوپر گزر چکا کہ مولانا کے نزدیک نبوت کی تصدیق کیلئے

معجزہ شرط نہیں جسکے دل میں ایمان کا مزہ ہوتا ہے پیغمبر کی صورت اور اسکی
باتیں اسکے حق میں معجزہ کا کام دیتی ہیں۔

در دل ہر کس کہ از دانش مزہ است رومی آواز پیغمبر معجزہ است

لیکن مولانا نے اسی پر قناعت نہیں کی بلکہ صاف صاف تصریح کی کہ معجزہ ایمان کا

سبب نہیں ہوتا اور اس سے ایمان پیدا بھی ہوتا ہے تو جبری ایمان پیدا ہوتا ہے

تہ ذوقی چنانچہ فرماتے ہیں۔

موجب ایمان نباشد معجزات	معجزات ایمان کا سبب نہیں ہوتے
بوی جنسیت کند جذب صفات	جنسیت کی بصفات کو جذب کرتی ہے
معجزات از بہر قہر دشمن است	معجزے اسلیے ہوتے ہیں کہ دشمن دجائیں
بوی جنسیت سویں کنون است	لیکن جنسیت کی بواسطہ کیلئے ہر کدل تک پہنچ جائے
قہر گرد و دشمن آما دوستی	دشمن دپ جاتا ہے لیکن دوست نہیں ہوتا
دوست کے گرد و بستہ گردنے	دشمن بھلا دوست کیا ہوگا جو گردن پکڑ کر لایا گیا

مولانا نے اس بحث میں ایک اور دقیق نکتہ کی طرف اشارہ کیا ہے اسکی تفصیل یہ ہے

معجزہ سے نبوت پر جو استدلال کیا جاتا ہے اسکی منطقی ترتیب یہ ہوتی ہے۔

اس شخص سے یہ فعل (معجزہ) صادر ہوا ہے۔

اور جس شخص سے یہ فعل صادر ہو وہ پیغمبر ہے۔

اس لیے یہ شخص پیغمبر ہے۔

اس صورت میں پیغمبر کا اثر بالذات خارجی چیز پر ہوتا ہے مثلاً دریا کا پھٹ جانا،

سنگریزوں کا بولنا وغیرہ وغیرہ اس اثر سے پھر بواسطہ قلب پر اثر پڑتا ہے یعنی آدمی

اس بنا پر ایمان لاتا ہے کہ جب اس شخص نے دریا کو شق کر دیا، تو ضرور پیغمبر ہے۔

لیکن بجائے اسکے کہ معجزہ کسی پتھر یا دریا، یا اور جادات پر اثر کرے یہ زیادہ آسان ہے

لہذا قریشی حکایت رنجور شدن بلال۔

کہ پہلے پہل دل ہی پر اثر کرے خدا جب یہ چاہتا ہے کہ پیغمبر پر لوگ ایمان لائیں تو یہ زیادہ آسان اور زیادہ دل نشین طریقہ ہے کہ بجائے جمادات کے خود لوگوں کے دلوں کو متاثر کرے کہ وہ ایمان قبول کر لیں اور یہی صلی معجزہ کہا جاسکتا ہے مولانا اس نکتہ کو ان الفاظ میں ادا کرتے ہیں۔

معجزہ کان برجاے کرد اثر	یا عصا یا بحر۔ یا شق لقمہ
گراثر بر جان زندہ بے واسطہ	متصل گردد بہ پنهان رابطہ
بر جمادات آن اثر عاریہ است	آن پے روح خوش متواریہ است
تا ازان جا مذاثر گیر ضمیر	حتیٰ ازان بے ہیولائے خمیر
بر زندان جانِ کامل معجزات	بر ضمیر جان طالبِ جن حیات

اخیر شعر میں معجزہ کی صلی حقیقت بتائی ہے یعنی پیغمبر کا روحانی اثر خود طالب کی روح پر پڑتا ہے کسی واسطہ اور ذریعہ کی ضرورت نہیں ہوتی۔

روح

اس قدر عموماً مسلم ہے کہ یہ مسئلہ عقاید کا سب سے اہم مسئلہ ہے عام لوگوں کے نزدیک اسکی اہمیت معاود کے عقیدہ کے لحاظ سے ہے کیونکہ اگر روح کا وجود تسلیم کیا جائے تو معاود کا اثبات نہیں ہو سکتا، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ مسئلہ کل نظام مذہبی کی بنیاد ہے وجود باری، نظم کائنات، نبوت، عقاب و ثواب ان تمام مسائل کا اذعان روح ہی کی حقیقت پر غور کرنے سے ہو سکتا ہے اسی بنا پر مولانا نے اس مسئلہ پر بہت زور دیا ہے اور بار بار مختلف موقعوں پر روح کی حقیقت، حالت اور خواص سے بحث کی ہے روح کے متعلق اہل علم کی رائیں نہایت مختلف ہیں حکماء طبعیین اور جالینوس و فیثاغورس کا یہ مذہب ہے کہ روح کوئی جداگانہ چیز نہیں بلکہ ترکیب عناصر سے جو خاص مزاج پیدا ہوتا ہے اسی کا نام روح ہے ارسطو کتاب ثولوجیا میں لکھتا ہے:

فان اصحاب فیثاغورس وصفوا النفس | فیثاغورس کے پیرو اس بات کے قائل ہیں کہ روح
فقالوا انها ایتلاف الاجرام کالایتلاف | عناصر کی ترکیب کا نام ہے عود (ایک باجہ کا نام ہے)
الکائن فی اوتار العود | کے تاروں کی ترکیب کی طرح۔

آج کل یورپ کے اکثر حکما کا بھی یہی مذہب ہے، انکے نزدیک جسم کی ترکیب کے سوا انسان میں اور کوئی چیز نہیں اسی سے وہ افعال سرزد ہوتے ہیں جنکو لوگ روح کے خواص اور افعال سے تعبیر کرتے ہیں۔

تعجب یہ ہے کہ ہمارے علمائے متکلمین کا بھی یہی مذہب ہے اسی بنا پر وہ اس بات کے بھی قائل ہیں کہ انسان جب مرتا ہے تو روح بھی فنا ہو جاتی ہے متکلمین اور طبعیین میں صرف یہ فرق ہے کہ طبعیین کے نزدیک انسان کا عین تک خاتمہ ہے لیکن متکلمین کے نزدیک خدا قیامت میں اسی جسم کو دوبارہ پیدا کرے گا اور اس میں نئے سرے سے روح بیٹھے گی، افلاطون اور دیگر حکما کا یہ مذہب ہے کہ روح ایک جوہر مستقل ہے جو بدن سے بطور آلہ کے کام لیتا ہے بدن کے فنا ہونے سے اسکی ذات میں کوئی نقصان نہیں آتا، البتہ آلہ کے نہ ہونے سے جو کام وہ کرتا تھا وہ رک جاتا ہے بوعلی سینا، امام غزالی اور صوفیہ و حکماء اسلام کا یہی مذہب ہے اور مولانا روم بھی اسی کے قائل ہیں، بوعلی سینا نے اشارات وغیرہ میں روح کے اثبات کے بہت سے دلائل لکھے ہیں جنکو دیکھ کر ہنسی آتی ہے سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ انسان کسی ایسی چیز کا تصور کرتا ہے جسکا تجزیہ نہیں ہو سکتا مثلاً نقطہ وغیرہ تو ضرور ہے کہ جس چیز میں یہ تصور مرسم ہو وہ بھی غیر منقسم ہو کیونکہ اگر وہ منقسم ہوگی تو جس چیز کا تصور ہوگا وہ بھی منقسم ہو سکے گی کیونکہ محل کے انقسام سے حال کا انقسام لازم ہے حالانکہ یہ پہلے ہم فرض کر چکے ہیں کہ نقطہ وغیرہ منقسم نہیں ہو سکتے۔

اب جس چیز میں نقطہ کی صورت مرسم ہوئی ہے وہ جسمانی نہیں ہو سکتی کیونکہ اگر جسمانی ہوگی تو اسکا تجزیہ ہو سکے گا تو جو چیز اس میں مرسم ہے اسکا بھی تجزیہ ہو سکیگا اور یہ محال ہے۔

اس سے ثابت ہوا کہ انسان میں کوئی ایسی بھی چیز ہے جو جسمانی نہیں اور اسی کا نام روح ہے لیکن اگر یہ استدلال صحیح ہو تو خوشبو رنگ مزہ وغیرہ کا بھی انقسام ہو سکیگا کیونکہ یہ چیزیں جسم پائی جاتی ہیں اور جسم قابل انقسام ہے اور یہ کلیہ ٹھہر چکا کہ جب محل قابل انقسام ہوتا ہے تو جو چیز اس میں حال ہوتی ہے وہ بھی قابل انقسام ہوتی ہے۔
 بو علی سینا نے اسی قسم کے اور بہت سے لغو اور پادور ہوا دلائل قائم کیے ہیں حقیقت یہ ہے کہ روح وغیرہ اس قسم کی چیزیں نہیں جن پر اس قسم کے دلائل قائم ہو سکیں جیسے محسوسات اور مادیات کے لیے ہو سکتے ہیں ان چیزوں کے ثابت کرنے کا صرف یہی طریقہ ہے کہ انکی حقیقت اور خواص کی اس طرح تشریح کی جائے کہ خود بخود دل میں اذعان کی کیفیت پیدا ہو جائے مولانا نے یہی طریقہ اختیار کیا ہے اس اجمال کی تفصیل یہ ہے اس قدر بدیہی ہے کہ عالم میں جو چیزیں موجود ہیں ان میں بے انتہا فرق مراتب پایا جاتا ہے سب سے کمتر درجہ عناصر کا ہے یعنی وہ چیزیں جن میں کسی قسم کی ترکیب نہیں اور اس لیے ان میں دست قدرت اپنی صنایع ان نہیں دکھا سکتا اس طبقہ کو جما دیتے ہیں اس کے بعد ترکیب شروع ہوتی ہے اور یہی عالم فطرت کے ترقیوں کی پہلی منزل ہے ترکیب کا ابتدائی درجہ نباتات ہیں نباتات کے ہزاروں لاکھوں اقسام ہیں اور ان میں فطرت کی ہزاروں عجیب و غریب صنعت گریاں نظر آتی ہیں تاہم ان میں چونکہ ادراک کا شائبہ نہیں وہ ایک خاص درجہ سے آگے نہیں بڑھ سکتے نباتات کے بعد حیوانات کا درجہ ہے جسکی صفت تمیزہ ادراک ہے اور یہیں سے

روحانیت کی ابتدا ہے روح کے گواہ بہت سے اوصاف ہیں جنکی وجہ سے وہ اور فن ممتاز ہے لیکن سب سے بڑا خاصہ ادراک ہے اسلیے روح درحقیقت ادراک ہی کا نام ہے اور چونکہ ادراک کے مراتب میں فرق ہے اسلیے مولانا کی رائے کے موافق روحانیت کئی مشکک ہے جو بعض افراد میں کم بعض میں زیادہ اور بعض میں اس سے زیادہ ہے جس طرح سفیدی و سیاہی کہ بعض افراد میں کم اور بعض میں زیادہ پائی جاتی ہے چنانچہ فرماتے ہیں۔

جان چہ باشد با خبر از خیر و شر	جان روح کس چیز کا نام ہے؟ اس چیز کا جو خیر و شر کو جانتی
شاد از احسان و گریان از ضرر	اور جو فائدہ سے خوش و نقصان سے رنجیدہ ہوتی ہے
چون سرو ماہیت جان مجہرست	جب جان کی ماہیت ادراک ٹہری۔
ہر کہ او آگاہ تر با جان ترست	تو جسکو زیادہ ادراک ہے ہمیں یادہ جان ہے
اقتضای جان چو ایدل آگہی ست	جان کا اقتضا جب ادراک ٹہرا
ہر کہ آگہ تر بود جانش قوی ست	تو جو زیادہ ادراک کھتا ہے اسکی جان زیادہ قوی ہے
روح را تا تاثیر آگاہ ہے بود	روح کی تاثیر ادراک ہے
ہر کرا این بیشش الہی بود	اسلیے جس میں یہ زیادہ ہو وہ خدائی آدمی ہے
جان نباشد جز خبر در آزمون	روح ادراک کے سوا اور کوئی چیز نہیں
ہر کرا افزون خبر جانش افزون	اسلیے جس میں راک زیادہ ہے اس میں روح بھی زیادہ ہے
جان ما از جان حیوان بیشتر	ہماری جان حیوان سے زیادہ ہے

ازچہ رو؟ زان کو فرون دار و خبر	کیون اسلئے کہ وہ زیادہ داد ملک رکھتی ہے
پس فرون از جان جان ملک	پھر ہماری جان سے زیادہ لاکھ کی جان ہے
کو منترہ شد ز حس مشترک	جو حس مشترک سے بری ہے
بے جہت ان عقل علام البیان	خدا کی عقل بے جہت ہے
عقل تراز عقل و جان تر ہم نہ جان	وہ عقل سے بڑھ کر عقل و جان بڑھ کر جان ہے
روح اگرچہ تمام حیوانات میں پائی جاتی ہے اور اگرچہ حیوانات کے مختلف انواع میں اس کے مراتب نہایت متفاوت ہیں تاہم حیوانات میں جو روح ہے وہ ترقی کی ایک خاص حد سے آگے نہیں بڑھ سکتی اس حد کو روح حیوانی کہتے ہیں اس سے آگے جو درجہ ہے وہ روح انسانی ہے	
غیر فہم و جان کہ در گاہ و خست	آدمی را عقل و جان دیگر است
اس روح کے خواص اور اوصاف مولانا کے فلسفہ کے مطابق یہ ہیں۔	
۱۔ وہ ایک جوہر مجرد اور جسمائیت سے بالکل بری ہے اس کا تعلق جسم سے نہیں بلکہ اس روح حیوانی سے ہے جو انسان میں موجود ہے یہ تعلق اس قسم کا ہے جسطرح آفتاب آئینہ سے آفتاب اپنی جگہ موجود ہے لیکن اس کا عکس آئینہ پر پڑتا ہے اور اس کو رکشن کر دیتا ہے اسی طرح روح عالم ملکوت میں ہے اس کا پرتو روح حیوانی پر پڑتا ہے اور اس کی وجہ سے انسان عجیب و غریب قوی کا مظہر بن جاتا ہے۔	
حاش بعد تو برونی زین جہان	جاشا! تو اس جہان سے باہر ہے

ہم بوقتِ زندگی ہم بعد آن	زندگی میں بھی اور مرنے کے بعد بھی
درہولے غیب مرغی می پرد	ہوا میں ایک مرغ اڑتا جاتا ہے۔
سایہ او بر زمین سے گسترد	اور اُس کا سایہ زمین پر پڑتا ہے
جسم سایہ سایہ سایہ دل بہت	جسم روح کے سایہ کا سایہ ہے
جسم کے اندر نور پایہ دل بہت	جسم کو دل ہے کیا نسبت !
مرد خفتہ روح او چون آفتاب	جب آدمی سو جاتا ہے تو روح آفتاب کی طرح اُٹھتا
در فلک تابان در تن جامہ خواب	پرچھلتی ہے اور بدن بخوابی کپڑوں میں ہوتا ہے
جان نہان اندر خلا پھو سجات	روح غلامین سنجاف کی طرح مخفی ہے
تن ثقلب می کند زیر کاف	اور بدن کاف کے نیچے کروٹیں بدلتا ہے
روح من چون امر ربی مخفی ست	میری روح خدا کے امر کی طرح مخفی ہے
ہر مثالی کہ بگویم منتفی ست	روح کی جو مثال دی جائے سب غلط ہے
۲۔ روح کی ترقی کے مراتب سلسلہ پہ سلسلہ بڑھتے جاتے ہیں بیان تک کہ اسکا	
ایک ایسا درجہ آتا ہے جو عام روح انسانی سے اُس قدر بالا تر ہے جس قدر انسانی روح	
حیوانی روح سے یہی درجہ نبوت کا ہے	
غیر فہم و جان کہ درگاؤ خیر است	آدمی را عقل و جان دیگر است
باز غیر عقل و جان آدمی	بہت جانی در نبی در ولی
روح وحی از عقل پنهان تر بود	ز انکہ و غیب بہت اوزان سر بود

عقول مجرودہ اور روحانیات جو نظام عالم کے کام پر مامور ہیں اسی روح کے سلسلہ میں واقع ہیں
۳۔ جس طرح انسان کا جسم جو کام کرتا ہے اس وجہ سے کرتا ہے کما سپر روح کا
پر تو ہے اسی طرح روح پر عالم قدس کا پر تو ہے۔

آن چنان کہ پر تو جان برتن است پر تو جاناتہ، بر جان من است
جان جان چون واکشد پارا از جان جان چنان گردو کہ بی تن جان بیان
چون تو ندی اہ جان خود بردہ گیر جان کہ بی تو زندہ باشد مردہ گیر
حاصل یہ ہے کہ روح ایک جوہر مجرود ہے اور انسان میں جو روح حیوانی ہے جس کو
جان بھی کہتے ہیں یہ اس کے کام کرنے کا ایک آلہ ہے جس طرح کارگر آلہ کے بغیر
کام نہیں کر سکتا روح بھی اس روح حیوانی کے بغیر کام نہیں کر سکتی لیکن فی نفسہ
بالکل ایک جداگانہ شے ہے اور چونکہ وہ جوہر مجرود ہے یعنی نہ مادہ ہے نہ مادہ
سے مرکب ہے اس لیے اس کو فنا نہیں انسان دراصل اسی روح کا نام ہے اور یہ
جسم اور روح حیوانی اس کا قالب ہے۔

جان ہمہ فرست تن نگست و بو رنگ و بو بگذار و دیگر آن گو
رنگ دیگر شد و لیکن جان پاک فارغ از رنگست از ارکان خاک
چون زردہ دان این تن چھفت ا نے شتار شاید این نہ صفت ا
زین بدن اندر عذابی لے سپر مرغ روحست بستہ با جنس دیگر
روح بازست و طبایع زانما دار و از زاقان و چندان زانما

مغز میوہ بہت از پوستش پوست ان تن او مغز آن دوش
مغز مغزے وارد آخر آدمی یک دے اور اطلب گرا آدمی
بھر علمی در نمی پنهان شدہ درد و گز تن عالمی پنهان شدہ
جان بے کیفی شدہ محبوس کیف آفتابی جس عقد نیست حیف
این ہمہ بہر تر قیہاے روح تار سد خوش خوش میدان فتوح
مرد اول بستہ خواب خورست آخر الامر از ملائک بہتر است
جسم را بود از ان عزبہ جسم پیش بحر جان چون قطرہ
جسم از جان و زافزون میشود چون رود جان جسم بین چوین بشو
حد جسمت یکد وقت خود نیست جان قتا تہمان جولان نیست
نور بے این جسم می بند خواب جسم بے آن نور نبود جز خراب
باز نامہ روح حیوانی ستاین بیشتر و روح انسانی ستاین
جسم ہا چون کوزہ ہا می بستہ سر تاکہ در ہر کوزہ چہ بود آن نگر

روح کی بقا کا مسئلہ تفصیل کے ساتھ معاد کے ذکر میں آئیگا۔

مولانا نے متوہی میں جا بجا سلسلہ کائنات پر اس طرح توجہ دلائی ہے جس پر غور کرنے سے روح اور پھر روحانیات اور پھر علت العلل کا وجدان دل میں پیدا ہو جاتا ہے۔ صاف نظر آتا ہے کہ عالم میں دو قسم کی چیزیں پائی جاتی ہیں کثیف و لطیف یہ بھی براہتہ

۱۔ کثیف سے بیان معوی مستعمل معنی مراد نہیں بلکہ وہ چیز مراد ہے جس میں مادیت زیادہ نمایاں ہو مثلاً پھول کثیف ہے اور بولطیف ۱۲

نظر آتا ہے کہ کیفیت چیر کتنی ہی طویل و عریض اور پر عظمت و شان ہو لیکن جب تک
 اس میں لطیف جز شامل نہیں ہوتا وہ محض بیج اور مبتذل ہوتی ہے پھول میں خوشبو،
 آنکھوں میں نور جسم میں حرکت مادہ میں قوت نہ ہو تو یہ بیکار حیوان میں لطافت کے
 مایع ترقی کرتے جاتے ہیں جو مثالیں ابھی مذکور ہوئیں یہ کمال لطافت کی مثال
 نہیں کیونکہ خوشبو وغیرہ میں بھی مادہ کا شائبہ پایا جاتا ہے لطافت کے کمال کے یہ
 معنی ہیں کہ نہ خود مادہ ہو نہ مادہ سے نکلا ہو اس درجہ کو حکما کے اصطلاح میں تجر و عن المادۃ
 کہتے ہیں اور اس کا پہلا منظر روح ہے لیکن چونکہ روح میں پھر بھی اس قدر مادیت موجود ہے
 کہ وہ مادہ میں آسکتی ہے چنانچہ جسم انسانی میں روح سما سکتی ہے اسلئے وہ مجرد محض
 نہیں ہے لیکن سلسلہ ترقی کی رفتار سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ درجہ بھی موجود ہے اور یہی
 مجردات ہیں جو تمام عالم پر متصرف ہیں اور اس عظیم الشان کل کو چلا رہے ہیں۔

حکما کے اسلام نے ان دونوں مراتب کا نام خلق اور امور رکھا ہے اور قرآن مجید کی
 اس آیت اَلَا کہُ الْخَلْقُ وَہَا لَمُرُکَہِیٰ معنی قرار دیے ہیں اس اصطلاح کے موافق
 آیات کو عالم خلق اور مجردات کو عالم امر کہتے ہیں چنانچہ مولانا فرماتے ہیں۔

عالم خلق است اسوی جمات بی جہت وان عالم امر وصفات

بی جہت وان عقل علام البیان عقل تراز عقل و جان تہم زجان

قرآن مجید کی اس آیت میں قل الروح من امر ربی جو روح کو امر کہا ہے
 اسکے ہی معنی ہیں۔

اس تمام سلسلہ پر غور کرنے سے آخری نتیجہ یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب روحانیت جو عالم خلق پر تصرف اور اسکی علت ہیں مادہ اور زمان و مکان سے مجرد ہیں تو ان روحانیت کا خالق اور بھی مجرد اور منزہ محض ہوگا۔

بے جہت ان عالم امر لے صنم	عالم امر بے جہت ہے یعنی خصوصیات مکاتبت برابر
بے جہت تر باشد آمر لا جرم	تو جو اس عالم امر کا خالق ہے وہ تو اور بے جہت ہوگا

تقریر مذکورہ بالا سے معلوم ہوا ہوگا کہ روح کا مسئلہ عقاید مذہبی کی جان ہے، مجردات۔ ملائکہ علیہ السلاطین، سب اسی مسئلہ کی فرعیں ہیں اور کم سے کم یہ کہ وہ خدا کے اجمالی تصور کا ایک ذریعہ ہے اسی بنا پر حضرات صوفیہ سب سے زیادہ اسی مسئلہ پر توجہ کرتے ہیں اور اس بات کے قائل ہیں کہ من عرف نفسه فقد عرف ربه

معاد

عقائد کا یہ اہم ترین مسئلہ ہے اور حقیقت ہے کہ اگر یہ اعتقاد دل سے اٹھ جائے کہ معاصی اور افعال بد پر کبھی نہ کبھی کسی نہ کسی قسم کا مواخذہ ضرور ہوگا تو تمام دنیا میں اخلاق کا جو پانیغہ ہے دفعۃً اپنے درجہ سے گر جائے گا۔

لیکن ایسا اہم مسئلہ علم کلام کی تمام موجودہ کتابوں میں جس طرح ثابت کیا جاتا ہے اس سے یقین کا پیدا ہونا ایک طرف فطری وجدان میں بھی ضعف آجاتا ہے تمام متکلمین کا دعویٰ ہے کہ روح کوئی مستقل چیز نہیں جسم کی ترکیب سے جو خاص مزاج پیدا ہوتا ہے اسی کا نام روح ہے اس لیے جب وہ مزاج فنا ہو گیا تو روح بھی فنا ہو گئی رہا تو میں کا بھی یہی مذہب ہے لیکن قیامت میں خدا اسی جسم کو دوبارہ زندہ کرے گا اور اسی کے ساتھ روح بھی پیدا ہوگی یہ تصریح شریعت میں کہیں منصوص نہیں لیکن متکلمین نے اس پر اس قدر زور دیا کہ اسکے لیے اعادہ معدوم کو بھی جائز ثابت کیا یعنی یہ کہ ایک شے جو معدوم ہو گئی بعینہ تمام اُنھی خصوصیات کے ساتھ پھر پیدا ہو سکتی ہے اسکے متعلق امام رازی اور اُنکے مقلدین کی سینہ زوریاں تفریح طبع کے قابل ہیں لیکن اس کتاب میں اسکا موقع نہیں متکلمین کے برخلاف مولانا نے اس مسئلہ کی اس طرح تشریح کی کہ روح جسم سے جدا گانہ ایک جوہر نورانی ہے اور جسم کے فنا ہونے سے اس پر صرف اس قدر اثر پڑتا ہے جتنا ایک کاریگر پر ایک خاص آلہ کے جاتے رہنے سے چنانچہ یہ بحث تفصیل گزر چکی

اور جب یہ ثابت ہے کہ روح فنا نہیں ہوتی تو معاویہ کے ثابت کرنے کے لیے نہ اعادہ

معدوم کی دعویٰ کی ضرورت ہے نہ احیاء موتی کی۔

اصل یہ ہے کہ اخلاقی حیثیت سے تو معاود کی ضرورت سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا، گفتگو جو کچھ ہے یہ ہے کہ بظاہر یہ نہایت بعید معلوم ہوتا ہے کہ انسان جب مرکز شریک جائے تو پھر اسکو دوبارہ زندگی حاصل ہو مولا نانے اس استبعاد کو نہایت عمدہ تخیلون اور تشبیہوں سے رفع کیا ہے عمر خیام نے ایک رباعی میں لطیفہ کے طور پر معاود سے انکار کیا تھا اور کہا تھا کہ انسان کوئی گھانس نہیں ہے کہ ایک دفعہ کاٹ ڈالی جائے تو پھر آگ آئے مولا نا اس کا جواب اسی انداز بیان میں دیتے ہیں۔

کدام دانه فرو رفت در زمین کہ نہ رست چرا بہ دانه انسانت این گمان باشد
یہ استدلال اگرچہ بظاہر ایک لطیفہ ہے لیکن دراصل وہ علمی استدلال ہے چنانچہ تفصیل آگے آتی ہے مولا نانے معاود کے استبعاد کو اس طریقہ سے رفع کیا کہ انسان پہلے جماد تھا، جماد سے نبات ہوا، نبات سے حیوان ہوا، حیوان سے انسان ہوا۔

آبدہ اول بہ تسلیم جماد	از جمادی در نباتی اوقات
سا لہا اندر نباتی عمر کرد	وز جمادی یا دنا و رد از نبرد
وز نباتی چون بہ حیوان اوقات	نامدش حال نباتی ہیج یا د
جزہاں میلی کہ دارد سوی آن	خاصہ در وقت بہار و صیمران
ہمچنین اقلیم تا تسلیم رفت	تا شد اکنون عاقل و دانا و زفت
عقلہاے اولینش یا د نیست	ہم ازین عقلش تحوّل کردنیست

مار ہد زین عقل پر حرص و طلب صد ہزار ان عقل بند بوجہ
گرچہ خفتہ گشت و ناسی شد ز پیش کے گزارندش در ان نسیان خویش
باز از ان خوابش بہ بیداری کشند کہ کند بر حالت خود شیخند

انسان کی خلقت کے یہ انقلابات مذہبات اور حکمت و دینوں طرح سے ثابت ہیں قرآن مجید میں ہے

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ اور بیشک ہم نے انسان کو خلاصہ خاک سے پیدا کیا پھر
ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ہتھے اسکو ایک معین مقام میں لطفہ بنایا۔

ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً پھر ہم نے نطفہ کو خون کی پھکی بنایا پھر اسکو گوشت کا ٹھٹھا
فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكُنَّا أَفْكَسًا نَافِئًا بنایا۔ پھر ٹھٹھان بنا میں پھر ٹھٹھوں پر گوشت چڑھایا۔

ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ پھر ہم نے اسکو ایک دوسری مخلوق بنایا (یعنی حیوان) بالاتر

فلسفہ حال کے موافق بھی یہ ترتیب صحیح ہے ڈارون کی تھیوری کے موافق انسان پر
جمادی نباتی حیوانی، سب حالتیں گزری ہیں صرف یہ فرق ہے کہ ڈارون روح
انسانی کا قائل نہیں اس بنا پر وہ انسان کو الگ مخلوق نہیں سمجھتا بلکہ حیوانات ہی کی
ایک نوع خیال کرتا ہے جس طرح گھوڑا، ہاتھی شیر بندر وغیرہ۔

بہر حال جب یہ ثابت ہوا کہ انسان پہلے جماد تھا جمادیت کے فنا ہونے کے بعد نبات
ہوا نباتیت کے فنا ہونے کے بعد حیوان تو اس میں کوئی استبعاد نہیں معلوم ہوتا کہ یہ حالت تھی
فنا ہو کر کوئی اور عمدہ حالت پیدا ہو اور اسی کا نام دوسری زندگی یا معاد یا قیامت ہے،

۱۵۴ ان توحید علیہ السلام نے مولا کے اشعار مذکورہ بالا کی شرح میں لکھا ہے اور اسے مولا کے دعوے کی صحت پر استدلال کیا ہے۔

کسی چیز کے فنا ہونے کے یہ معنی نہیں کہ وہ کسے سے معدوم ہو جائے بلکہ ایک ادنیٰ حالت سے اعلیٰ کی طرف ترقی کرنے کے لیے ضرور ہے کہ موجودہ صورت فنا ہو جائے، مولانا نے نہایت تفصیل اور ربط سے اس مسئلہ کو بیان کیا ہے کہ ترقی کے عجیب و غریب مدارج کے لیے فنا اور نیستی ضرور ہے پہلے اس کو نہایت عام فہم مثالوں میں بیان کیا ہے چنانچہ فراتے ہیں۔

لوح را اول بشوید بے وقوف	نادان پہلے تختی کو دھوتا ہے
انگهی برے نویسد او حروف	تب اسپر حرفن لکھتا ہے
وقت شستن لوح را باید شناخت	تختی کے دھونے کے وقت یہ سمجھ لینا چاہیے
کہ مرآن را و فتری خواہند ساخت	کہ اسکو ایک دستربناؤں گے
چون اساس خائے نوں گنند	جب نئے مکان کی بنیاد ڈالتے ہیں
اولین بنیاد را برمی کنند	تو پہلی بنیاد کو کھود کر گرا دیتے ہیں
گل برآرند اول از قعر زمین	پہلے زمین سے مٹی نکالتے ہیں
تا بہ آخر برکشی ماے معین	تب صاف پانی نکلتا ہے
کاغذی جوید کہ آن بنوشتہ نیست	کھنے کے لیے سادہ کاغذ تلاش کیا جاتا ہے
تخم کار و موضعے کہ کشتہ نیست	بیج اُس زمین میں ڈالا جاتا ہے جو بے بی ہوئی
ہستی اندر نیستی بتوان نمود	ہستی نیستی ہی میں دکھائی جاسکتی ہے
مال داران بر فقیر آزد بود	دولتمند لوگ فقیر و پرخاوت کا استعمال کرتے ہیں

ان عام فہم مثالوں کے بعد مولانا نے فطرت کے سلسلہ سے استدلال کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں۔

تو ازان روزی کہ درہستی	تم جس دن کے وجود میں آئے۔
آتش یا خاک یا باسے بدی	پہلے آگ یا خال یا ہوا، ستھ،
گردبان حالت ترا بودی بقا	اگر تھاری وہی حالت قائم رہتی
کے رسیدی مرترا این ارتقا	تو یہ ترقی کیونکر نصیب ہو سکتی
از مبدل ہستی اول نمائند	بدلتے والے پہلی ہستی بدل دی
ہستی دیگر بجائے او نشانند	اور اسکی جگہ دوسری ہستی قائم کر دی
ہچنین تا صد ہزاران ہستہا	اسی طرح ہزاروں ہستیاں بدلتی چلی جائیگی
بعد یکدگر دوم بہ زابستہا	کی بعد دیگر کی اور پھلی پہلی سے بہتر ہوگی
این بقا ہا از فنا ہا یافتی	یہ بقائتے فنا کے بعد حاصل کی ہے
از فنا پس روح را بر تافتی	پھر فنا سے کیون جی چسراتے ہو
زان فنا ہا چہ زیان بود کہ تا	اُن فناؤں سے تم کو کیا نقصان پہونچا
بر بقا چسپیدہ امی بے نوا	جو آب بقا سے چھٹے جاتے ہو
چون دوم از اولیت بہترست	جب دوسری ہستی پہلی ہستی سے بہتر ہے
پس فنا جوئی و مبدل اپرست	تو فنا کو ڈھونڈو اور انقلاب کنندہ کو پوجو
صد ہزاران حشر دیدی ای عنود	تم سیکڑوں قسم کے حشر دیکھ چکے
تا کنون ہر لحظہ از بد و وجود	ابتداء سے اس وقت تک

از جمادیٰ نجیب سوئے نما	پہلے تم جادو تھے پھر تم میں قوت نو پیدا ہوئی
وزنما سوئے حیات وابتلا	پھر تم میں جان آئی
باز سوئے عقل و تمیزات خوش	پھر عقل و تمیز
باز سوئے خارج این پنج و شش	پھر جو اس خمسہ کے علاوہ اور جو اس حاصل ہو
در فنا با این بقا ہا ویدہ	جب فناؤں میں تھے یہ بقائیں دکھیں
بر بقاے جسم چون چفسیدہ	تو جسم کے بقا پر کیون جان دیتے ہو
تازہ می گیر و گھن رامی سپار	نیالو، اور پُرانا چھوڑ دو
کہ ہر امسالت فزون ست از سپار	کیونکہ تمہارا ہر سال پارسال سے اچھا ہے

مولانا کا یہ استدلال بالکل جدید سائنس کے مطابق ہے جدید تحقیقات سے ثابت ہو گیا کہ کوئی چیز پیدا ہو کر فنا نہیں ہو سکتی بلکہ کوئی دوسری صورت بدل لیتی ہے انسان و چیز و کائنات، جسم اور روح، روح کو سائنس والے کو اصطلاح معنوں میں تسلیم نہیں کرتے لیکن کم از کم انکو یہ ضرور ماننا پڑتا ہے کہ وہ ایک قوت ہے سائنس والوں کے نزدیک دنیا میں و چیزیں پائی جاتی ہیں مادہ مثلاً خاک، پانی وغیرہ اور قوت مثلاً حرارت حرکت وغیرہ انسان انھی دونوں چیزوں کا مجموعہ ہے جسم مادہ ہے اور روح قوت ہے اور چونکہ سائنس نے ثابت کر دیا ہے کہ مادہ اور قوت بھی فنا نہیں ہو سکتی اس لیے ضرور ہے کہ انسان جب فنا ہو تو اسکا مادہ اور قوت کوئی دوسری صورت اختیار کر لے اسکو ہم انسان کی دوسری زندگی یا معاوضہ یا قیامت کہتے ہیں اس لیے طے سے طے بھی مطلق معاوضہ کے وجود سے انکار نہیں کر سکتا۔

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَلَا رِضًا وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ

(ہم نے آسمان و زمین اور ان چیزوں کو جو ان کے درمیان ہیں بیکار نہیں پیدا کیا)

ایک فرقہ اس بات کا قائل ہے کہ عالم کے پیدا کرنے سے کوئی آئندہ غرض نہیں۔
بلکہ عالم اپنی غرض خود آپ ہے مولانا نے اس خیال کو نہایت خوبی سے طے
کیا ہے، انکا استدلال یہ ہے کہ اس قدر مسلم ہے کہ سلسلہ کائنات میں ایک خاص
ترتیب اور نظام پایا جاتا ہے۔

گرنہ می بینی تو تقدیر و قدر در عناصر گردش و جوشش نگر

آفتاب و ماہ و دو گاہ و خراس گرد می گرد و می دارند پاس

اختران ہم خانہ خانہ می روند مرکب ہر سعد و نحسی می شوند

ابر را ہم تازیانہ آتشین میزند کہ ہاں چنین و نہ چنین

بر فلان وادی ببار این سونبار گوشمالش سے وہ کہ گوش دار

اس بات کے ثابت ہونے کے بعد کہ عالم میں ایک خاص سلسلہ اور نظام ہے قطعاً
لازم آتا ہے کہ اسکا کوئی صانع ہو اور صانع بھی ایسا جو مدبر اور منتظم ہو اور جب ثابت
ہوا کہ عالم ایک صانع مدبر کا فعل ہے تو یہ ناممکن ہے کہ وہ اپنی غرض آپ ہو، کیونکہ
کوئی کام اپنی غرض آپ نہیں ہوتا۔

کیا کوئی نقاش کوئی عمدہ نقش و نگار

بیکسی فائدہ کمتر ایسی کچھ نہیگا کہ وہ عمدہ نقش و نگار

بیچ نقاشی نگار و زین نقش

بے امید نفع بہرین نقش

بلکہ بھروسہ پر نہ مان و کمان	بلکہ وہ نقش و نگار اس غرض سے بنایا ہوگا
کہ بہ فرجہ وار ہند اژاندہ مان	کہ همان غیرہ لطف اٹھائیں اور غم سے چھوٹیں
بیچ کوزہ گز کند کوزہ شتاب ^{۱۳}	کیا کوئی کوزہ گر کوزے کو۔
بہر عین کوزہ نے از بہر آب	صرف کوزہ کے لیے بنایا نہیں پانی کیلئے بنایا
بیچ کاسہ گر کند کاسہ تمام	کیا کوئی شخص اس غرض سے پیالہ بنایا کہ
بہر عین کاسہ نے بہر طعام	وہ پیالہ ہے نہیں بلکہ کھانے کے لیے بنایا
بیچ خطاطے نو سید خط بہ فن	کیا کوئی لکھنے والا کوئی تحریر محض تحریر کی غرض سے لکھتا
بہر عین خط نہ بھر خواندن	نہیں بلکہ پڑھنے کے لیے لکھے گا
بیچ عقدے بہر عین خود نبود	دنیا میں کوئی معاملہ اپنے لیے آپ نہیں کیا جاتا
بلکہ از بھر مقام رنج و سود	بلکہ اس غرض سے کیا جاتا ہے کہ اس سے کوئی فائدہ
بیچ نبود منکرے گریگری	کوئی شخص کسی پر صرف اعتراض کی غرض سے
منکری اش بہر عین منکری	اعتراض نہیں کرتا۔
بل برے قہر خصم اندر حسد	بلکہ یا تو یہ غرض ہوتی ہے کہ حریف مغلوب جائے
یا فرونی جستن و اظہار خود	یا اپنا فخر و نمود مقصود ہوتا ہے
پس نقوش آسمان و اہل زمین	تو یہ حکمت کے خلاف ہے
نیست حکمت کہ بود بہر زمین	آسمان اور زمین کے نقوش آپ اپنے لیے ہوں

اس دعوے پر ایک عجیب لطیف استدلال 'مولانا نے فطرت انسانی کی بنا پر کیا ہے'

وہ فرماتے ہیں کہ انسان جب کسی انسان کو کچھ کام کرتے دیکھتا ہے تو پوچھتا ہے کہ یہ کام تم نے کیوں کیا اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ہماری فطرت اسکی مقتضی ہے کہ ہم کسی کام کو بغیر غرض اور فائدہ کے تصور نہیں کر سکتے ورنہ اگر کوئی کام اپنی غرض آپ ہو سکتا تو یہ سوال کیوں پیدا ہوتا۔

تم جو یہ پوچھا کرتے ہو کہ یہ کام کیوں کیا تو اسی لیے پوچھتے ہو کہ ایک چیز کی ظاہری صورتِ روشن ہے اور اسکی غرض کو یا روشنی ہے۔

 ”کیوں“ کہنا فضول تھا۔

اگر صورتِ صرف صورت کی غرض سے ہوتی

 ”کیوں کہنا“ غرض کا دریافت کرنا ہے
 ورنہ بیکار اور لغو ہے

اگر کوئی چیز اپنا فائدہ آپ ہو سکتی ہے
 تو پھر کسی چیز کا فائدہ کیوں پوچھتے ہو

زان ہی پر سی چرا این میکنی
 کہ صورتِ زیت ست و معنی و شنی
 ورنہ این گفتن چرا از بر چیست
 چونکہ صورت بہر عین صورتی ست
 این چرا گفتن سوال از فائدہ ست
 جز برائے این ”چرا“ گفتن بدست

از چہرہ و فائدہ جوی ای امین
 چون بود فائدہ این خود ہمین

مولانا نے اس موقع پر ایک اور دقیق نکتہ بیان کیا ہے وہ یہ کہ صرف یہی نہیں کہ سلسلہ کائنات میں ہر چیز کسی نہ کسی غرض اور فائدہ کے لیے پیدا کی گئی ہے بلکہ ان اغراض اور فوائد میں باہم ایک بڑا وسیع سلسلہ ہے مثلاً ایک چیز کسی دوسری چیز کے لیے مخلوق کی گئی ہے وہ کسی اور چیز کے لیے وہم جدا، لیکن انسان کو ان درمیانی اغراض اور فوائد تک قناعت نہ کرنی چاہیے بلکہ یہ پتا لگانا چاہیے کہ یہ سلسلہ کہاں تک جا کر

ختم ہوتا ہے اور یہی تحقیقات سعادت اخروی کی باعث ہے۔

نقش ظاہر ہر نقش غائب ست	وان برے غائب دیگر بہ بست
تا سیم چارم۔ دہم۔ برمی شمر	این فوائد را بہ مفت دار نظر
ہیچو باز یہاں شطرنج لے سپر	قائد ہر لعب، در ثانی نگر
این نہادہ ہر آن لعب نہان	وان برے آن و آن ہر فلان
ہیچنین می بین جہات اندر جہات	از پے ہم تارسی در برد و مات
اول از ہر دوم باشد چنان	کہ شدن بر پایہاں نروبان
آن دوم ہر سیوم می دان نام	تارسی تو پایہ پایہ تا بہ بام
شہوت خورون ز ہر آن منی	وان منی از ہر شل و روشنی
ہیچنین ہر کس بہ اندازہ نظر	غیب مستقبل بہ بند خیر و شر
چون نظر بس کرد تا بد و وجود	آخر و آغاز ہستی رونود
چون نظر در پیش افکند او بید	انچہ خواہد بود تا محشر پید
ہر کس ز اندازہ روشندی	غیب را بہ بند بقدر صیقلی
ہر کہ صیقل بیش کرد او بیش دید	بیشتر آمد بر و صورت پدید

بعض لوگ یہ اعتراض پیش کرتے ہیں کہ ہم بد اہتہ بعض چیزوں کو بے فائدہ پاتے ہیں مولانا نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ کسی چیز کا مفید یا غیر مفید ہونا ایک اضافی امر ہے، ایک چیز ایک شخص کے لیے مفید ہے، دوسرے کے لیے بیکار ہے، اس بنا پر اگر ہکو

ایک چیز کا فائدہ نظر نہیں آتا تو یہ ضرور نہیں کہ وہ درحقیقت بے فائدہ ہے۔

درجہ ان از یک بہت فائدہ است	از بہت ہی گر تر عائدہ است
فائدہ تو گر مرا فائدہ نیست	مرا تو چون فائدہ است از وی نیست
فائدہ تو گر مرا نبود مفید	چون ترا شد فائدہ گیرای مرید
ورستہم زان فائدہ خراب بن خراب	مرا تو چون فائدہ است از وی بہر
چیت در عالم بگو یک نعمتی	کہ نہ محروم اند از وی استی
گاؤ و خرا فائدہ چہ در شکر	ہست ہر جان ایکی قوتے دگر

جبر و قوت

عقائد کے مسائل اکثر ایسے ہیں کہ ان میں جو کچھ دقت اور اشکال ہے وہ مذہبی اصول کے لحاظ سے ہے ورنہ اگر مذہب کا لحاظ نہ رکھا جائے تو آسانی سے اسکا فیصلہ ہو سکتا ہے کیونکہ اگر اسکا ثبوتی پہلو مشکل ہوگا تو سلبی میں کچھ دقت نہ ہوگی، مثلاً روح، معاد، جزا و سزا، لیکن جبر و قدر کا مسئلہ ایسا پر پیچ ہے کہ مذہبی حیثیت الگ بھی کر لی جائے تب بھی یہ عقدہ حل نہیں ہوتا۔ ایک ملحد اس مسئلہ کا بالکل آزادانہ طریقہ سے فیصلہ کرنا چاہے تب بھی نہیں کر سکتا، نفی اور اثبات سے الگ کوئی پہلو نہیں ہے اور دونوں صورتوں میں ایسے اشکالات پیدا ہوتے ہیں جو رفع نہیں ہو سکتے۔

مثلاً اگر تم یہ پہلو اختیار کرو کہ انسان بالکل مجبور ہے تو انسان کے افعال کا اچھا اور بُرا ہونا بالکل بے معنی ہوگا، کیونکہ جو افعال کسی سے محض مجبوراً صادر ہوتے ہیں، انکو نہ مدح کہا جاسکتا ہے نہ مذموم، دوسرا پہلو اختیار کرو تو وہ بھی خلاف واقع معلوم ہوتا ہے۔ غور سے دیکھو کہ انسان کسی کام کو کیوں کرتا ہے؟ اور کیوں ایک کام سے باز رہتا ہے؟ انسان میں خدا نے خواہش کا مادہ پیدا کیا ہے جسکو ہم ارادہ سے تعبیر کرتے ہیں، یہ خواہش خاص خاص اسباب اور مواقع کے پیش آنے سے خود بخود حرکت میں آتی ہے انسان میں ایک اور قوت ہے جسکو ہم قوت اجتناب سے تعبیر کرتے ہیں، یعنی ایک کام سے باز رہنا، جب کوئی برا کام ہم کرنا چاہتے ہیں تو ان دونوں قوتوں میں معارضہ ہوتا ہے، اگر قوت ارادی فطرۃً قوت اجتنابی سے قوی تر ہے تو انسان اس فعل کا

مرکب ہوتا ہے ورنہ باز رہتا ہے اب غور کرو کہ اس حالت میں انسان کی اختیاری کیا چیز ہے قوت ارادی اور قوت اجتنابی دونوں فطری قوتیں ہیں جنکے پیدا ہونے میں انسان کو کچھ دخل نہیں ان قوتوں کے زور کا نسبت کم اور زیادہ ہونا یہ بھی فطری ہے موقع کا پیش آنا جسکی وجہ سے قوت ارادی کو تحریک ہوئی وہ بھی اختیاری نہیں اسباب اختیار چیر و ن کا ہونا نتیجہ ہوگا اسکو بھی غیر اختیاری ہونا چاہیے۔

فرض کرو ایک شخص کے سامنے کسی نے شراب پیش کی شراب کو دیکھ کر قوت ارادی کا ظہور ہوا ساتھ ہی قوت اجتنابی بھی برسر کار آئی لیکن چونکہ یہ قوت فطرۃً ہے شخص میں کم زور تھی قوت ارادی کا مقابلہ نہ کر سکی نتیجہ یہ ہوا کہ اُس شخص نے شراب پی لی یہ فعل بالکل فطرت کا نتیجہ لازمی تھا اسلیے انسان اسکے کرنے پر مجبور تھا،

اشاعرہ نے اپنی دانست میں ایک تیسری صورت اختیار کی یعنی یہ کہ افعال انسانی خدا کی قدرت سے سرزد ہوتے ہیں لیکن چونکہ انسان کے ذریعے سے وجود میں آتے ہیں۔ اسلیے انسان کو اسے کسب کا تعلق ہے لیکن کسب محض ایک مہمل لفظ ہے جسکی کچھ تعبیر نہیں کی جاسکتی اسی بنا پر اکثر کتب کلام میں لکھا ہے کہ اس لفظ کی حقیقت نہیں بیان کی جاسکتی مسلم الثبوت میں ہے کہ کسب اور جبر تو ام بھائی ہیں۔

مولانا روم نے اس مسئلہ پر مختلف حیثیتوں سے بحث کی ہے۔ سب سے پہلے مولانا نے یہ فیصلہ کیا ہے کہ گوجبریہ و قدریہ دونوں غلطی پر ہیں لیکن ان دونوں کو

نسبتہ دیکھا جائے تو قدر یہ کو جبریہ پر ترجیح ہے کیونکہ اختیار مطلق ہدایت کے خلاف
 نہیں اور جبر مطلق ہدایت کے خلاف ہے اس قدر ہر شخص کو ہدایت نظر آتا ہے کہ وہ
 صاحب اختیار ہے باقی یہ امر کہ یہ اختیار خدا نے دیا، ایک نظری مسئلہ ہے یعنی
 استدلال کا محتاج ہے بدیہی نہیں۔

منکر حسن نیست آن مرد قدر فعل حق جستی نباشد لے پسر
 منکر فعل خداوند جلیل ہست در انکار مدلول دلیل
 دونوں کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص دھوان اٹھتا دیکھ کر کہتا ہے کہ دھوان موجود ہے
 لیکن آگ نہیں دوسرا کہتا ہے کہ سرے سے دھوان ہی نہیں ایک شخص کہتا ہے کہ دنیا
 موجود ہے لیکن آپ سے آپ پیدا ہو گئی ہے کوئی اسکا خالق نہیں دوسرا کہتا ہے
 دنیا ہی سرے سے نہیں تم خود فیصلہ کر سکتے ہو کہ دونوں میں زیادہ احمق کون ہے

آن بگوید دود ہست و نار نے نور شمع، نہ ز شمع روشن
 دین ہی بیند معین نار را نیست می گوید پے انکار را
 دانش سوز و بگوید نار نیست جامہ اش و دد بگوید بار نیست
 پس تسفط آید این دعوی جبر لاجرم بر تر بود زین روز گبر
 گبر گوید ہست عالم نیست اب یاربے گوید کہ بنو مستحب^{مخوسی ۱۲}
 دین ہی گوید بہان خود نیست ہیچ ہست سوفسطائی اند تیج تیج
 جملہ عالم مقبر و ختم تیار امر و نہی این بیار و آن میار

وان ہی گوید کہ امر و نہی لا است اختیار ہی نیست وین جملہ خطاست
 جس حیوان امقرست آن رفیق لیک ادراک و لیل آمد دقیق
 زانکہ محسوس ست را اختیار خوب می آید بر و تکلیف کار

اس موقع پر یہ بات لحاظ کے قابل ہے کہ مولانا کے زمانہ میں جو عقیدہ تمام اسلامی
 ممالک میں پھیلا ہوا تھا، وہ جبریت تھا، کیونکہ شاعرہ کا عقیدہ و حقیقت جبریت کا دوسرا
 نام ہے چنانچہ امام رازی نے تفسیر کبیر میں سیکڑوں جگہ صاف صاف جبر کو ثابت کیا،
 اسپر بھی تشکیں نہ ہوئی تو مستقل ایک کتاب اس مضمون پر لکھی جس میں سیکڑوں عقلی اور
 نقلی دلیلوں سے جبر کو ثابت کیا ہے، یہ کتاب اس وقت ہماری پیش نظر ہے۔

باوجود اسکے مولانا روم کا عام عقیدہ سے الگ روش اختیار کرنا، اسکے کمال
 اجتہاد بلکہ قوت قدسیہ کی دلیل ہے۔

اسکے بعد مولانا نے اختیار کو متعدد قوی دلائل سے ثابت کیا ہے جنکو ہم آگے چل کر
 نقل کریں گے لیکن اس سے زیادہ ضروری یہ ہے کہ منکرین اختیار جو نقلی دلائل پیش کرتے
 ہیں پہلے انکا جواب دیا جائے پھر کی بڑی دلیل یہ حدیث پیش کی جاتی ہے۔

ما شاء اللہ کان وما لم یشاء لم یکن۔ یعنی خدا جو چاہتا ہے وہ ہوتا ہے اور جو نہیں چاہتا وہ نہیں ہوتا

مولانا نے اس کا یہ جواب دیا۔

قول بندہ ایش شاء امدکان بہر آن نبود کہ تبیل شود ران
 بہر تحریرضست براخلاص و جد کاند ران خدمت فزون نموستعد

گر گوید "انچہ می خواہے تو راد ^{نیاس}
 انگہ ارتنبل شوے جا نر شود
 کار کار تست بر حسب مراد
 کا پنچہ خواہی و انچہ جوئی آن شود
 چون بگویند "ایش شہا اللہ کان"
 حکم حکم اوست مطلق جاودان
 پس چرا صد قرہ اندر در داو
 برنگردی بند گانہ گرداو
 گر گویند انچہ می خواہد وزیر
 خواست آن اوست اندر دار گیر
 گرداو گردان شوی صد قرہ زود
 تابریز و بر سر ت احسان وجود
 یا گریزی از وزیر و قصر او
 امر امر آن فلان خواجہ ست بین
 چیت یعنی با جزا و کتر نشین
 چونکہ حاکم اوست اورا گیر بس
 غیر اورا نیست حکم دسترس
 ان اشعار کا حاصل یہ ہے کہ یہ حدیث جدوجہد کی ترغیب کے لیے ہے مثلاً اگر
 کوئی شخص کسی ملازم شاہی سے کہے کہ جو کچھ وزیر چاہتا ہے وہی ہوتا ہے تو اسکے یہ
 معنی ہونگے کہ وزیر کے خوش رکھنے کے لیے جہاں تک ہو سکے ہر طرح کی کوشش کرنی
 چاہیے کیونکہ کامیابی اور حصول مقصد تمھارے ہاتھ میں نہیں ہے کہ جب چاہو گے
 اور جس طرح چاہو گے حاصل ہو جائیگا بلکہ اسکا سرشتہ دوسرے کے ہاتھ میں ہے اسلئے
 بغیر سعی اور کوشش کے کام نہیں چل سکتا۔
 اسی طرح جب یہ کہا گیا کہ خدا جو چاہتا ہے وہی ہوتا ہے تو اسکے یہ معنی کہ نجات اور
 حصول مقاصد تمھارے ہاتھ میں نہیں ہے کہ جب چاہو حاصل کرو گے بلکہ اسکے لیے

نہایت جدوجہد کی ضرورت ہے اس جواب کی مزید توضیح آئندہ استدلال کے جواب سے ہوگی۔ منکرین اختیار کا ایک بڑا استدلال یہ ہے کہ حدیث میں آیا ہے کہ جفت القلم بجا ہوگا، یعنی جو کچھ ہونا ہے وہ پہلے ہی دن لوح تقدیر میں لکھا جا چکا مولانا قمرائے ہن کہ یہ بالکل سچ ہے، لیکن اسکے وہ معنی نہیں جو عوام سمجھتے ہیں بلکہ طلبت ہر کہ یہ طے ہو چکا کہ ہر کام کا خاص نتیجہ ہے یہ طے ہو چکا کہ ہر چیز کا سبب ہے یہ طے ہو چکا کہ نیکی و بدی یکساں نہیں ہیں یہ طے ہو چکا کہ نیکی کا نتیجہ نیک ہوگا اور بدی کا بد۔

بچپن تاویل قد جفت القلم	بہر تحریریں ست بر شغل اہم
پس قلم نبوشت کہ ہر کار را	لائیق آن ہست تا شرو جزا
کجروی جفت القلم کج آیدت	راستی آری سعادت زایدت
چون بزوی دست شد جفت القلم	خورد بادہ ست شد جفت القلم
ظلم آری مدبری جفت القلم	عدل آری بر خوری جفت القلم
بلکہ آن معنی بود جفت القلم	نیست یکساں نزد او عدل و قلم
فرق بنہاد م میان خیر و شر	فرق بنہاد م ز بد و از بدتر
بادشاہی کہ بہ پیش تخت او	فرق نبود از امین و ظلم خو
فرق نکند ہر دو یک باشد کیش	شاہ نبود خاک تیرہ بر سرش
دژہ گر جہد تو افسزون شود	در تر از سے خدا موزون شود
معنی جفت القلم کے این بود	کہ جفت اہم با وفا یکساں شود

بل جفا را ہم جفا جفت القلم وان وفارا ہم وفا جفت القلم
یہ تو مخالفین کے دلائل کا جواب تھا مولانا نے اختیار کے ثبوت کے لیے جو دلائل
قائم کیے انکی تفصیل حسب ذیل ہے۔

۱۔ ہر شخص کے دل میں اختیار کا یقین ہے اور گو سخن پروری کے موقع پر کوئی
شخص اس سے انکار کرے لیکن اسکے تمام افعال اور اقوال سے خود ظاہر ہوتا ہے کہ
وہ اختیار کا معترف ہے اگر کسی شخص کے سر پر چھت ٹوٹ کر گرے تو اسکو چھت پہ مطلق
غصہ نہیں آتا، لیکن اگر کوئی شخص اسکو پتھر پھینچ مارے تو اس شخص پر اسکو سخت غصہ آگیا
یہ کیوں؟ صرف اس لیے کہ وہ جانتا ہے کہ چھت کو کسی قسم کا اختیار حاصل نہیں اور آدمی
جس نے پتھر پھینچ مارا تھا وہ فاعل مختار ہے۔

گر ز سقف خانہ چوبے بشکند	بر تو افتد سخت مجروح است کند
یہیچ خشمی آیدت چوبے سقف؟	یہیچ اندر کین او باشی تو وقف
کہ چرا بر من زد و دستم شکست	یا چرا بر من قتاد و کرد و پست
وان کہ قصد عورت تو می کند	صد ہزاران خشم از تو سرزند
و ربیاید سیل و رخت تو برد	یہیچ با سیل آورد کیننی خرد
گر بیاید باد و دستارت ربود	کے ترا با باد و دل خشمی نمود
خشم در تو شد بیان اختیار	تا نگونی جبر یا نہ اعتذار

ایک نہایت لطیف استدلال مولانا نے یہ کیا ہے کہ جانور تک جبر و قدر کے

مسئلہ سے واقف ہیں کوئی شخص اگر ایک کتے کو دور سے تھکھینچ مائے تو اُچوٹ پتھر کے
 ذریعے سے لگے گی لیکن کتا پتھر سے متعرض نہ ہوگا بلکہ اس شخص پر حملہ کریگا اس سے
 صاف ثابت ہوتا ہے کہ کتا بھی سمجھتا ہے کہ پتھر مجبور تھا اس لیے وہ قابل الزام نہیں جس
 شخص نے بہ اختیار اذیت دی وہ مواخذہ کے قابل ہے۔

ہمچنین گر برسکے سنگے زنی	بر تو آرد حملہ گردی منٹنے
گر شتر بان، اشتری رامی زند	آن شتر قصد زندہ میکند
خشم اشتر نیست با آن چو باو	پس ز مختاری شتر برده است بو
عقل حیوانی چو دانست اختیار	این گواہی عقل انسان شرم دا
روشن ستاین لیک از طبع سحور	آن خورند چشم پر بند و ز نور
چونکہ گلی میل آن نان خورد نیست	رو بہ تار یکی کند کہ روز نیست

۲۔ انسان کے تمام افعال و اقوال سے اختیار کا ثبوت ہوتا ہے ہم جو کسی کو
 کسی بات کا حکم دیتے ہیں کسی کام سے روکتے ہیں کسی پر غصہ ظاہر کرتے ہیں کسی
 کام کا ارادہ کرتے ہیں کسی فعل پر نادم ہوتے ہیں یہ تمام امور اس بات کی دلیل ہیں کہ
 ہم مخاطب کو اور اپنے آپ کو فاعل مختار خیال کرتے ہیں۔

اینکہ فروا آن کنم یا این کنم	این دلیل اختیار است ای صنم
وان یشیانی کہ خوردی از بدی	زا اختیار خویش گشتی متدی
جلہ قرآن امر ونہی ستے وعید	امر کردن سنگ مرمر را کہ دید

یہیچ وانا یہیچ عاقل این کند
باکلونخ و سنگ خشم و کین کند
غیر حق را اگر نباشد اختیار
خشم چون می آید ت بر جرم دار
چون ہی خواهی تو دندان برعد
چون ہی بینی گناہ و برسم و
یہیچ خشمی آید ت بر چوب سفت
یہیچ اندر کین او باشی تو وقت

۳۔ چہر کے ثبوت میں سب سے قوی استدلال جو پیش کیا جاتا ہے اور کیا جاسکتا ہے وہ یہ ہے کہ خدا اگر ہمارے افعال کا فاعل نہیں تو مجبور ہے اور اگر قادر ہے تو ایک فعل کے دو فاعل نہیں ہو سکتے مولانا نے اس شبہ کا ایسا جواب دیا جو جواب بھی ہے اور بجائے خود ثبوت اختیار پر مستقل استدلال بھی ہے وہ یہ کہ جو چہر جس چیز کے ذاتیات میں ہے وہ اس سے کسی حالت میں منفک نہیں ہو سکتی مصلع جب کسی آلہ سے کام لیتا ہے تو مصلع کی قوت فاعلہ آلہ کو با اختیار نہیں بنا سکتی جسکی وجہ یہ ہے کہ جمادیت جماد کی ذاتیات میں ہے اسلیے کسی فاعل مختار کا عمل اس کی جمادیت کو سلب نہیں کر سکتا۔

اسی طرح قوت اختیاری بھی انسان کی ذاتیات میں سے ہے اس بنا پر وہ کسی حالت میں سلب نہیں ہو سکتی ہم سے جب کوئی فعل سرزد ہوتا ہے تو گو خدا ہمارے فعل پر قادر ہے لیکن جس طرح مصلع کا اثر آلہ سے جمادیت کو مصلوب نہ کر سکا اسی طرح خدا کی قدرت اور اختیار بھی ہماری قوت اختیار کو جو ہمارے ذاتیات میں سے ہے سلب نہیں کر سکتا،
قدرت تو بر جمادات از بند کے جمادی را از انہا نفی کرد

قدرتش بر اختیارات آنچنان نفی محنت و اختیاری ازان

چونکہ گفتی کفر من خواہ و نیست خواہ خود را نیز تم میدان کہ بہست

زان کہ بی خواہ تو خود کفر تو نیست کفر بی خواہش ^{تو ابش ۱۲} تناقض گفتنی ست

اخیر و شعرون میں نہایت لطیف پیرایہ میں اشاعرہ اور جبریہ کے مذہب کو باطل کیا ہے اشاعرہ کہتے ہیں کہ کفر اور اسلام سب خدا کی مرضی سے ہوتا ہے یعنی خدا ہی چاہتا ہے تو آدمی کافر ہوتا ہے اور خدا ہی چاہتا ہے تو مسلمان ہوتا ہے مولانا فرماتے ہیں کہ ہاں یہ سچ ہے لیکن جب تم یہ کہتے ہو کہ خدا کی مرضی سے آدمی کافر ہوتا ہے تو تمہارا یہ کہنا خود انسان کے مختار ہونے کی دلیل ہے کیونکہ کوئی شخص ایسے کام کی وجہ سے کافر نہیں ہو سکتا جو بالکل اسکی قدرت اور اختیار میں نہ تھا بلکہ محض مجبوراً وجود میں آیا کافر ہونا ہی اسکی دلیل ہے کہ وہ کام اس نے قصداً اور عمدتاً بہ اختیار و ارادہ کیا۔

زان کہ بے خواہ تو خود کفر تو نیست کفر بے خواہش ^{تو ابش ۱۲} تناقض گفتنی ست

تصوُّف

عموماً یہ مسلم ہے کہ مثنوی کا اصلی موضوع، شریعت کے اسرار اور طریقت و حقیقت کے مسائل کا بیان کرنا ہے، اس لیے پہلے ان الفاظ کے معنی سمجھنے چاہئیں ان میںون چیرونکی حقیقت خود مولانا نے دفترِ پنجم کے دیباچہ میں لکھی ہے۔

”شریعت پنچون شمع است کہ راہ می نماید چون در راہ آمدی این فتن تو طریقت است و چون بہ مقصود رسیدی آن حقیقت است“

”حاصل آنکہ شریعت پنچون علمِ کیمیا آموختن است از استاد یا از کتاب و طریقت استعمال کردن دار و ہاوس را در کیمیا مالیدن و حقیقت زرشدن مس“

یا مثالِ شریعت پنچون علمِ طب آموختن است و طریقت پرہیز کردن بموجب علمِ طب و دار و خوردن و حقیقت صحت یافتن“

یعنی مثلاً ایک شخص نے علمِ طب پڑھا، یہ شریعت ہے، دوا استعمال کی، یہ طریقت ہے، مرض سے آفاقہ ہو گیا، یہ حقیقت ہے، حاصل یہ کہ شریعت علم ہے، طریقت عمل، حقیقت عمل کا اثر ہے، اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ شریعت چار چیزوں کا نام ہے، اقرارِ زبانی، اعتقادِ قلبی، تزکیہٴ اخلاق، اعمال یعنی اوامر و نواہی۔

اعتقادِ تین طریقہ سے پیدا ہوتا ہے، تقلید سے۔ استدلال سے، کشف و حال سے پہلی و نون قسموں کو شریعت کہتے ہیں، یعنی ان طریقوں سے کسی کو اگر اعتقاد حاصل ہو تو کہا جائیگا

لے تصون کے عنوان کو میں نے بہت مختصر لکھا ہے جسکی وجہ یہ ہے کہ میں اس کو چہ سے بالکل نا بلد ہوں۔

کہ اسکو شرعی اعتقاد حاصل ہے تیسری قسم کا اعتقاد طریقت ہے یہ قسم بھی شریعت سے باہر نہیں، لیکن امتیازاً ایک خاص نام رکھ لیا گیا ہے کیونکہ یہ اعتقاد سلوک و تصوف اور مجاہدہ و ریاضت کے بغیر حاصل نہیں ہوتا۔

اسی طرح تزکیہ اخلاق کے جو احکام شریعت میں مذکور ہیں انکا نام شریعت ہے لیکن محض احکام کے جاننے سے تزکیہ اخلاق نہیں ہوتا، علماء ظاہر اخلاق کی حقیقت و ماہیت سے بخوبی واقف ہوتے ہیں لیکن خود انکے اخلاق پاک نہیں ہوتے، یہ مرتبہ مجاہدات اور فنا سے نفس سے حاصل ہوتا ہے اور اسی کا نام طریقت ہے تعمیل فرائض اور اجتناب منہیات کا بھی یہی حال ہے۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ شریعت اور طریقت دو متناقض چیزیں نہیں بلکہ دونوں میں جسم و جان، جسد و روح، ظاہر و باطن، پوست و مغز کی نسبت ہے۔

تصوف بھی دو جزوں سے مرکب ہے۔ علم عمل۔ عفت ابد میں جن مسائل سے بحث کی جاتی ہے ان میں ذات و صفات باری کے متعلق جو مسائل ہیں، تصوف میں بھی انھی مسائل سے بحث ہوتی ہے لیکن تصوف میں ان عقائد کی حقیقت اور طرح پر بیان کی جاتی ہے چنانچہ اسکی تفصیل آگے آئیگی یہی حصہ تصوف کا علمی حصہ ہے، لیکن تصوف کے اس حصہ میں جو چیز اصلی ماہ الامتیاز ہے یہ ہے کہ اس میں علم اور ادراک کا طریقہ عام طریقہ سے مختلف ہے تمام حکما اور علما کے نزدیک ادراک کا

۱۔ یہ تفصیل قاضی سنا، اسد صاحب پانی پتی کے مکتوب ششم سے ماخوذ ہے۔

ذریعہ حواس ظاہری اور باطنی یعنی حافظہ، تخیل جس مشترک وغیرہ ہیں لیکن باطنی تصوف کے نزدیک ان وسائل کے سوا، ادراک کا ایک اور بھی ذریعہ ہے حضرات صوفیہ کا دعویٰ ہے کہ مجاہدہ، ریاضت، مراقبہ اور تصفیۂ قلب سے ایک اور حالت پیدا ہوتا ہے جس سے ایسی باتیں معلوم ہوتی ہیں جو حواس ظاہری و باطنی سے معلوم نہیں ہوتیں، امام غزالی نے اسکی یہ تشبیہ دی ہے کہ مثلاً ایک حوض ہے، جسمین نلون اور جدولون کے ذریعہ سے باہر سے پانی آتا ہے یہ گویا علوم ظاہری ہیں لیکن خود حوض کی تہ میں ایک سوت بھی ہے جس سے فوارہ کی طرح پانی اچھلتا، اور حوض میں آتا ہے یہ علم باطن ہے یہی علم ہے جسکو علم لدنی اور کشف اور علم غیبی کہتے ہیں، اور یہی علم ہے جو انبیاء اور اولیاء کے ساتھ مخصوص ہے۔

انبیاء اور اولیاء میں فرق یہ ہے کہ انبیاء میں یہ علم نہایت کامل، اور فطری ہوتا ہے، یعنی مجاہدہ اور ریاضت کا محتاج نہیں ہوتا بخلاف اسکے اولیاء کو مجاہدات اور ریاضات کے بعد حاصل ہوتا ہے۔

اہل ظاہر اس پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ تحقیقات علیہ سے ثابت ہو چکا ہے کہ انسان کو جو علم ہوتا ہے صرف اس طرح ہوتا ہے کہ وہ اشیاء خارجی کو کسی خاصہ سے محسوس کرتا ہے پھر اس قسم کی بہت سی چیزوں کو محسوس کر کے انہیں قدر مشترک پیدا کرتا، ہی جسکو کلی کہتے ہیں پھر انہی جزئیات و کلیات کے باہمی نسبت اور مقابلہ سے سیکڑوں ہزاروں نئی نئی باتیں پیدا کرتا ہے لیکن ان تمام معلومات کی اصلی بنیاد حواس ہی

ہوتے ہیں اسکو الگ کر دیا جائے تو تمام سلسلہ بیکار ہو جاتا ہے اسلئے حضرت صوفیہ کا یہ دعویٰ کہ حواس کے سوا کوئی اور ذریعہ ادراک بھی ہے تحقیقات علمی کے خلاف ہے۔
حضرات صوفیہ کا جواب یہ ہے کہ ع ذوق این بادہ نہ دانی بخدا تانہ حبشی۔

حضرات صوفیہ کہتے ہیں کہ جب طرح علوم ظاہری کے سیکھنے کا ایک خاص طریقہ مقرر ہے جسکے بغیر وہ علوم حاصل نہیں ہو سکتے۔ اسی طرح اس علم کا بھی ایک خاص طریقہ ہے، جب تک اس طریقہ کا تجربہ نہ کیا جائے اسکے انکار کرنے کی وجہ نہیں یہ امر مسلم ہے کہ بہت سے مسائل علمی ایسے ہیں جنکو کسی خاص حکیم یا عالم نے دریافت کیا اور اور لوگ صرف انکی شہادت کی بنا پر ان مسائل کو تسلیم کرتے ہیں اسی قیاس پر جب سیکڑوں بزرگ جنکے فضل و کمال صدق و دیانت وقت نظر اور حدت ذہن سے کوئی انکار نہیں کر سکتا مثلاً حضرت بایزید بسطامی سلطان ابوسعید امام غزالی شیخ محمد الدین اکبر شیخ سعدی۔ ملا نظام الدین شاہ ولی اللہ وغیرہ وغیرہ نہایت وثوق اور اذعان سے اس بات کی شہادت دے رہے ہیں کہ علم باطن حواس سے بالکل جدا گانہ چیز ہے تو انکی اس شہادت پر کیوں نہ اعتبار کیا جائے سیکڑوں ایسے علما گذرے ہیں جن کو علم باطن سے قطعاً انکار تھا لیکن جب وہ اس کو چہین آئے اور خود اپنی وہ حالت طاری ہوئی تو وہ سب سے زیادہ اسکے معترف بن گئے۔

چونکہ یہ مسئلہ تصوف کے تمام علمی مسائل کی بنیاد ہے اسلئے مولانا نے اسکو بار بار بیان کیا ہے اور مختلف مثالوں سے سمجھایا ہے کہ رباب ظاہر کا اس سے منکر ہونا

ایسا ہی ہے جیسا کہ ایک بچہ مسائل فلسفہ سے انکار کرتا ہے یا اس کے سمجھنے سے
قاصر ہے چنانچہ مختلف مقامات سے ہم اس کے متعلق مثنوی کے اشعار نقل کرتے ہیں

آئینہ دل چون شود صافی و پاک نقشہا بینی برون از آب خاک

پنج حسی ہست جز این پنج حس آن چو ز تر سرخ و این جہا چوس

ای بروہ رخت حسن ہا سوی غیب دست چون موسی برون آور حبیب

تو ز صدینوع شربت می کشی ہر چہ زان صد کم شود کاہد خوشی

چون بکوشید از درون چشمہ سنی زاجتذاب چشمہ ہا گردی غنی

قلعہ را چون آب آید از برون در زمان امن باشد بر فروں

چونکہ دشمن گرد آن حلقہ کند تاکہ اندر خون شان غرقہ کند

آب بیرون را بر دند آن سپاہ تا نباشد قلعہ را زان ہا پناہ

آن زمان یک چاہ شوری اندرون بہ ز صد جیون شیرین در برون

علم کان نبود ز مہوبے و سبطہ آن نیاید پچھو رنگ ماضطہ

پچھو موسی نور کے ماند حبیب سخرہ استاد و شاگرد کتیب

خویش را صافی کن از اوصاف خود تا بینی ذات پاک صاف خود

بینی اندر دل علوم انبیا بے کتاب بے معید و اوستا

بے صحیحین و احادیث و رواۃ بلکہ اندر مشرب آب حیات

رومیان آن صوفیانند امی سپر نے ز تکرار و کتاب و نے ہنر

پاک زائر و حرص و بخل و کینه با	لیک صیقل کرده اند آن سینه با
صورت بے منتہا را قابل است	آن صفائی آینه و صفت دل است
آینه دل رست در مضمون جیب	صورتی بی صوتی بی حد غیب
بے حجابی می نماید روبرو	تا ابد ہر نقش تو کا مدبر او
گوش و بینی چشم می تاند شدن	پس بدانکہ چونکہ رستی از بدن
چشم گرد و موہوسے عارفان	رست گفت ستان شہ شیرین با
ور نہ خواب اندر نہ دیدی کس صُور	حلت دیدن بدان پیہ امی سپر
نسبتش بخشید خلاق و دود	نور را با پیہ خود نسبت بنود
صیقلی کن صیقلی کن صیقلی	پس چو آہن گر چہ تیرہ مہکلی
اندر او ہر سو ملیحے سیمبر	تا دولت آینه گردد پر صُور
صیقلے آن تیرگی از وی نہ دود	آہن ارچہ تیرہ و بے نور بود
صیقلش کن زانکہ صیقل گیرہ است	گر تن خاک کی غلیظ و تیرہ است
عکس حوری ملک در وی جہد	تا درو اشکال غیبی رود ہد
کہ بدان روشن شود دل اورق	صیقل عقلت بدان دادہ است حق

توحید

وحدۃ الوجود

با وحدت حق، ز کثرت خلق چہ پاک صد جے اگر گرہ ز فی رشتہ کیست
 علمائے ظاہر کے نزدیک تو توحید کے یہ معنی ہیں کہ ایک خدا کے سوا کوئی اور خدا
 نہیں، نہ خدا کی ذات و صفات میں کوئی اور شریک ہے لیکن تصوف کے لغت
 میں اس لفظ کے معنی بدل جاتے ہیں حضرات صوفیہ کے نزدیک توحید کے یہ معنی
 ہیں کہ خدا کے سوا اور کوئی چیز عالم میں موجود ہی نہیں، یا یہ کہ جو کچھ موجود ہے سب خدا ہی
 ہے اس کو ہمہ اوست کہتے ہیں یہ مسئلہ اگرچہ تصوف کا اصول موضوعہ ہے لیکن اسکی
 تعبیر اس قدر نازک ہے کہ ذرا سا بھی انحراف ہو تو یہ مسئلہ بالکل اکھاڑ سے مل جاتا ہے
 اس لیے ہم اسکو ذرا تفصیل سے لکھتے ہیں،

صوفیہ اور اہل ظاہر کا پہلا مابہ الاختلاف یہ ہے کہ اہل ظاہر کے نزدیک خدا، سلسلہ کائنات
 سے بالکل الگ ایک جدا گانہ ذات ہے، صوفیہ کے نزدیک خدا سلسلہ کائنات سے
 الگ نہیں، اس قدر تمام صوفیہ کے نزدیک مسلم ہے لیکن اسکی تعبیر میں اختلاف ہے، ایک
 فرقہ کے نزدیک خدا، وجود مطلق اور مستی مطلق کا نام ہے یہ وجود جب تشخصات اور
 تعینات کی صوٹ میں جلوہ گر ہوتا ہے تو ممکنات کے اقسام پیدا ہوتے ہیں۔

چو ہست مطلق آمد در عبارت بہ لفظ ”من“ کنند زوی اشارت

جس طرح حجاب اور موج مختلف ذاتیں خیال کی جاتی ہیں لیکن در حقیقت انکا وجود

بجز پانی کے اور کچھ نہیں۔

گفتم از وحدت کثرت سخنی گوئی بہ رمز گفت موج و کف گرد آب ہما نا دریاست
یہ تشبیہ کسی قدر ناقص تھی کیونکہ حباب میں تنہا پانی نہیں بلکہ ہوا بھی ہے اسلئے
ایک اور نکتہ دان نے اس فرق کو بھی مٹا دیا۔

با وحدت حق ز کثرت خلق چہ پاک صد جے اگر گرہ زنی رشتہ یکست
دھاگے میں جو گرہیں لگا دی جاتی ہیں انکا وجود اگر چہ دھاگے سے متاثر نظر آتا ہے
لیکن فی الواقع دھاگے کے سوا گرہ کوئی زائید چیز نہیں صرف صورت بدل گئی ہے۔
دوسرے فرقہ نے وحدت وجود کے یہ معنی قرار دیے ہیں کہ مثلاً آدمی کا جو سایہ پڑتا ہے وہ
اگرچہ بظاہر ایک جدا چیز معلوم ہوتا ہے لیکن واقع میں اسکا کوئی وجود نہیں جو کچھ ہے
آدمی ہی ہے اسی طرح اصل میں ذات باری موجود ہے ممکنات جس قدر موجود ہیں
سب اسی کے اظلال اور پرتو ہیں اسکو توحید شہودی کہتے ہیں۔

وحدت وجود اور وحدت شہود میں یہ فرق ہے کہ وحدت وجود کے لحاظ سے ہر چیز کو
خدا کہہ سکتے ہیں جس طرح حباب اور موج کو پانی بھی کہہ سکتے ہیں لیکن وحدت شہود میں
یہ اطلاق جائز نہیں کیونکہ انسان کے سایہ کو انسان نہیں کہہ سکتے وحدت وجود کا
مسئلہ بظاہر غلط معلوم ہوتا ہے اور اہل ظاہر کے نزدیک تو اسکے قائل کا وہی صلہ
ہے جو منصور کو دار پر ملا تھا لیکن حقیقت یہ ہے کہ وحدت وجود کے بغیر چارہ نہیں
اس مسئلہ کے سمجھنے کے لیے پہلے مقدمات ذیل کو ذہن نشین کرنا چاہیے۔

(۱) خدا قدیم ہے۔

(۲) قدیم حادث کی علت نہیں ہو سکتا، کیونکہ علت اور معلول کا وجود ایک ساتھ ہوتا ہے اس لیے اگر علت قدیم ہو تو معلول بھی قدیم ہوگا۔

عالم حادث ہے۔

اب نتیجہ یہ ہوگا کہ خدا عالم کی علت نہیں ہو سکتا، کیونکہ خدا قدیم ہے اور قدیم حادث کی علت نہیں ہو سکتا، اور چونکہ عالم حادث ہے اس لیے اس کی بھی علت نہیں ہو سکتا۔

اس اعتراض سے بچنے کے لیے ارباب ظاہر نے یہ پہلو اختیار کیا ہے کہ خدا کا ارادہ یا اس ارادہ کا تعلق حادث ہے اس لیے وہ عالم کی علت ہے لیکن سوال پھر پیدا ہوتا ہے

کہ خدا کے ارادہ یا ارادہ کے تعلق کی علت کیا ہے کیونکہ جب ارادہ یا اس کا تعلق حادث ہے تو وہ علت کا محتاج ہوگا اور ضرور ہے کہ یہ علت بھی حادث ہو، کیونکہ حادث

کی علت حادث ہی ہوتی ہے اور چونکہ علت حادث ہے تو اس کے لیے بھی علت کی ضرورت ہوگی، اب یہ سلسلہ اگر الی غیر النہایت چلا جائے تو غیر متناہی کا وجود لازم آتا ہے

جس سے متکلیف اور ارباب ظاہر کو انکار ہے اور اگر کسی علت پر ختم ہو تو ضرور ہے کہ یہ علت قدیم ہو، کیونکہ حادث ہوگی تو پھر سلسلہ آگے بڑھیکا، قدیم ہونے کی حالت میں

لازم آئیگا کہ قدیم حادث کی علت ہو، اور یہ پہلے ہی باطل ثابت ہو چکا ہے اس بنا پر تین صورتوں سے چارہ نہیں۔

۱۔ عالم قدیم اور رازی ہے اور باوجود اسکے خدا کا پیدا کیا ہوا ہے لیکن جب

خدا بھی قدیم اور ازلی ہے تو دوازیلی چیزوں میں سے ایک کو علت اور دوسرے کو معلول کہنا ترجیح بلا مرجح ہے۔

۲۔ عالم قدیم ہے اور کوئی اسکا خالق نہیں یہ متحدون اور دہریوں کا مذہب ہے۔
 ۳۔ عالم قدیم ہے لیکن وہ ذات باری سے علیحدہ نہیں بلکہ ذات باری ہی کے مظاہر کا نام عالم ہے حضرات صوفیہ کا یہی مذہب ہے اور اسپر کوئی اعتراض لازم نہیں آتا کیونکہ تمام مشکلات کی بنیاد اسپر ہے کہ عالم اور اسکا خالق دو جدا گانہ چیزیں اور ایک دوسرے کی علت و معلول ہیں غرض فلسفہ کی رو سے تو صوفیہ کے مذہب کے بغیر چارہ نہیں البتہ یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ شریعت اور نصوص قرآنی اسکے خلاف ہیں لیکن یہ شبہ بھی صحیح نہیں قرآن مجید میں بہ کثرت اس قسم کی آیتیں موجود ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ ظاہر و باطن اول و آخر جو کچھ ہے خدا ہی ہے۔
 ہوا اول ہوا آخر ہوا الظاہر ہوا الباطن۔

مولانا، وحدت وجود کے قائل ہیں انکے نزدیک تمام عالم اسی ہستی مطلق کی مختلف شکلیں اور صورتیں ہیں اس بنا پر صرف ایک ذات واحد موجود ہے اور تعدد جو محسوس ہوتا ہے محض اعتباری ہے چنانچہ فرماتے ہیں

گر ہزاران اندیک کس بیش نیست	جز خیالات عدواندیش نیست
بحر وحدانی است جفت ز موج نیست	گوہر و ماہیش غیر موج نیست
نیست اندر بحر شرک بیچ بیچ	لیک با حول چہ گویم بیچ بیچ

اصل بیندویدہ چون اکل بود دوہمی بیند چومرواحول بود
چونکہ جفتِ احوال نیم امی شمن لازم آید مشرکانہ دم زدن
این دوئی اوصافِ یدِ احوال است^{۱۲} ورنہ اول آخر آخر اول است
کل شئی ماخللا اللہ باطل ان فضل اللہ غنم باطل

وحدت وجود کی صورت میں بھی یہ امر بحث طلب رہتا ہے کہ ذات باری اور مظاہر کائنات میں کس قسم کی نسبت ہے مولانا کی یہ رائے ہے کہ ذات باری کو ممکنات کے ساتھ جو خاص نسبت اور تعلق ہے وہ قیاس اور عقل میں نہیں آسکتا، نہ کیف و کم کے ذریعے سے بیان کیا جاسکتا ہے۔

اتصالی بے تحیف۔ بی قیاس ہست بے الناس با جانِ ناس
مولانا فرماتے ہیں کہ اس قدر مسلم ہے کہ جان کو جسم سے بصارت کو روشنی سے خوشی کو دل سے غم کو جگر سے خوشبو کو شامہ سے گویائی کو زبان سے ہوا پرستی کو نفس سے شجاعت کو دل سے ایک خاص تعلق ہے لیکن یہ تعلق بچوں و بچکون ہے اسی طرح خدا کو ممکنات سے جو نسبت ہے وہ کیف اور کم سے بری ہے۔

آخر این جان با بدن پیوستہ است پیچ این جان با بدن بانستہ است
تاب فی رستم با پیہ است جفت نور دل در قطرہ غوفی نہفت
رائحہ در انف منطق در لسان لہو در نفس ہشجاعت در جان
شادی اندر گردہ^{۱۳} و غم در جگر^{۱۴} عقل چون شمع درون مغر سر^{۱۵}

این تعلقانہ بی کیف ست چون؟
ایک اور موقع پر فرماتے ہیں۔
عقلہا در دانش چوئے زبون

قرب بچون است عقلت را بتو
نیست آن جنبش کہ در صبح ترست
وقت خوابی مرگ زوی میرود
نور چشم و مردک در دیدہ است
ان تشبیہات کے بعد کہتے ہیں۔
نیست از پیش و پس و فل و علو
پیش صبح یا پشت یا چپ و راست
وقت بیداری قرینش می شود
از چہ راہ آید بغیر شش جہت

بے تعلق نیست مخلوسے بہ او
زانکہ فصل وصل نبود در میان
این تعلق را خروچون بے برو
بے جہت ان عالم امر و صفات
بی جہت وان عالم امر ای صنم
جان بتو نزدیک و تو دوری ازو
آنکہ حق ست اقرب از جبل اورید
آن تعلق بہست بچون ای عمو
غیر فصل و وصل نندیشد گمان
بستہ فصل ست وصل ست این خرد
عالم خلق ست حس ہا و جہات
بی جہت تر باشد آمر لا جرم
قرب حق را چون بدانی ای عمو
تو فکندی تیر فکر ت رابعید

محکم دہو لانا نے عوام کے سمجھانے کے لیے جو تشبیہ دی، آج یورپ کے
بڑے بڑے حکما کا وہی مذہب ہے، حکماء یورپ کہتے ہیں کہ عالم بین میں جن پرین
محسوس ہوتی ہیں، مادہ، قوت اور عقل (دو ثروم) یہ عقل تمام اشیاء میں اسی طرح

جاری و ساری ہے جس طرح انسان کے بدن میں جان، اسی عقل کا اثر ہے کہ تمام
 سلسلہ کائنات میں ترتیب اور نظام پایا جاتا ہے، غرض تمام عالم ایک شخص واحد ہے،
 اور اس شخص واحد میں جو عقل ہے، وہی خدا ہے جس طرح انسان باوجود متعدد الاعضا
 ہونے کے ایک شخص واحد خیال کیا جاتا ہے اسی طرح عالم باوجود ظاہری تعدد اور
 تجزیہ کے شے واحد ہے، اور جس طرح انسان میں ایک ہی عقل ہے اسی طرح تمام عالم
 کی ایک عقل ہے اور اسی کو خدا کہتے ہیں۔

مقامات سلوک - تصوف اور سلوک کے جواہر مقامات میں مثلاً مشاہدہ - فکر حیرت - بقا فنا - فنا الفنا - جہد - توکل - وغیرہ ان سب کو مولانا نے مثنوی میں نہایت عمدگی اور خوبی سے لکھا ہے۔ لیکن اگر ان سب کو لکھا جائے تو یہ حصہ تقریباً کے بجائے خود تصوف کی ایک مستقل کتاب بن جائیگا، اسلئے ہم نوہ کے طور پر صرف ایک مقام فنا کی حقیقت کے بیان پر اکتفا کرتے ہیں۔

مقام فنا کی نسبت لوگوں کو نہایت سخت غلطیان واقع ہوتی ہیں یہی مقام ہے جسکی بنا پر منصور نے دار کے منبر پر اپنا الحق کا خطبہ پڑھا تھا جو لوگ سرے سے تصوف کے سنکر ہیں وہ کہتے ہیں کہ انسان خدا کیونکر ہو سکتا ہے اور اگر ہو سکتا ہے تو فرعون نے کیا جرم کیا تھا کہ کافر اور مرتد ٹھہرا، صوفیہ میں سے بھی اکثر اس لحاظ سے منصور کے دعویٰ کو غلط سمجھتے ہیں کہ ہستی مطلق اور ممکنات میں تعین اور تشخص کا جو فرق ہے وہ کسی حالت میں مٹ نہیں سکتا چنانچہ شیخ محی الدین اکبر نے فتوحات مکیہ میں صاف تصریح کی ہے اور اسی بنا پر کہا گیا ہے ع گرفت فرق مراتب نہ کنی زندیقہ۔

مولانا نے اس نکتہ کو نہایت خوبی سے حل کیا ہے تفصیل اسکی حسب ذیل ہے۔ لیکن تفصیل سے پہلے یہ سمجھ لینا چاہیے کہ تصوف دراصل تصحیح خیال کا نام ہے یعنی جو خیال قائم کیا جائے وہ اصل حالت بن جائے مثلاً اگر توکل کا مقام درپیش ہو تو یہ حالت طاری ہو جائے کہ انسان تمام عالم سے قطعاً بے نیاز ہو جائے، اسکو صاف نظر آئے کہ جو کچھ ہوتا ہے پر وہ تقدیر سے ہوتا ہے، جس طرح کٹ پیلون کے تماشے میں

جس شخص کی نظارون پر ہوتی ہے اسکو نظر آتا ہے کہ تیلیان گوسیکڑون طسح کی حرکت کر رہی ہیں، لیکن انکو فی نفسہ حرکت میں مطلق دخل نہیں ہے بلکہ یہ تمام کرشمے اسکے ہیں جو تارون کو حرکت دے رہا ہے اسی طرح عالم میں جو کچھ ہو رہا ہے ایک چٹھے بازگیر کے اشارون پر ہو رہا ہے۔

اس امر کو جانتے سب ہیں، لیکن جس شخص پر یہ حالت طاری ہوتی ہے وہ درحقیقت تمام عالم سے بے نیاز ہو جاتا ہے بلکہ رفتہ رفتہ اسکی قوت ارادی سلب ہوتی جاتی ہے اور وہ بالکل اپنے آپ کو رخصت آہی پر چھوڑ دیتا ہے ایک صوفی سے کسی نے پوچھا کہ کیسی گذرتی ہے بولے کہ آسمان میری ہی مرضی پر حرکت کرتا ہے ستارے میرے ہی کہنے کے موافق چلتے ہیں زمین میرے ہی حکم سے دائے آگاتی ہے بادل میرے ہی اشارون پر برستے ہیں سائل نے تعجب سے پوچھا کہ کیونکر فرمایا کہ میری کوئی خواہش نہیں بلکہ جو کچھ وقوع میں آتا ہے وہی میری خواہش ہے اس لیے جو کچھ ہوتا ہے میری ہی خواہش کے موافق ہوتا ہے۔

اس بنا پر فنا کی حقیقت ہے کہ سالک اپنی ہستی کو بالکل مٹائے اور ذات الہی میں فنا ہو جائے یہی مقام ہے جس میں منصور نے انا الحق اور حضرت بایزید بظامی نے سبحانی اعظم ثانی کہا تھا، اور اس حالت میں ایسا کنا محل الزام نہیں

محمود شبستری نے اس نکتہ کو ایک نہایت عمدہ تشبیہ سے سمجھایا ہے وہ کہتے ہیں

روا با شد انا الحق از درختی چرا بنو در روا از نیک نہختی

یہ ظاہر ہے کہ حضرت موسیٰ نے درخت پر جو روشنی دیکھی تھی وہ خدا نہ تھی لیکن اُس سے آواز آئی کہ ”انار بک“ یعنی میں تیرا خدا ہوں جب ایک درخت کو خدائی کا دعوے اس بنا پر جائز ہے کہ وہ خدا کے نور سے منور ہو گیا تھا، تو انسان جو قدرت الہی کا سب سے بڑا منظر ہے ایک خاص مقام پر پہنچ کر کیوں یہ دعویٰ نہیں کر سکتا؟

مولانا نے اس مقام کو مختلف تشبیہوں سے سمجھایا ہے۔ عوام کو اعتقاد ہے کہ انسان پر جب کبھی کوئی جن مسلط ہو جاتا ہے تو اس وقت وہ جو کچھ کہتا ہے یا کرتا ہے وہ اس جن کا قول و فعل ہوتا ہے جب جن کے تسلط میں یہ حالت ہوتی ہے تو نور الہی جس شخص پر چھا جائے اُسکی یہ حالت کیوں نہ ہوگی۔

چون پری غالب شو و بر آدمی	گم شود از مرد و وصف مرد می
ہر چہ گوید آن پری گفتہ بود	زین سری زن سری گفتہ بود
خوی اورفتہ پری خود او شدہ	ترک بے الہام تازی گوشہ
چون بخود آید نہ و اندیک لغت	چون پی اہست این فات و صفت
پس خداوند پری و آدمی	از پری کی باشدش آخر می
چون پری این دم و قانون بود	کردگار آن پری خود چون بود

اس سے زیادہ صاف تشبیہ یہ ہے کہ انسان شراب کی حالت میں جب کوئی بدستی کی بات کہتا ہے تو لوگ کہتے ہیں کہ اس وقت یہ شخص نہیں بولتا بلکہ شراب بول رہی ہے۔

ورسخن پرداز داز نو یا کہن تو بگوئی ”بادہ گفت ستاین سخن

بادہ را می بود این شر و شور نور حق را نیست این فرہنگ زور؛
 گرچہ قرآن از لب پیغمبر است ہر کہ گوید حق نگفت او کافر است
 مولانا نے ایک اور مثال میں اس مسئلہ کو سمجھایا ہے وہ یہ کہ لوہا جب آگ میں گرم کیا جاتا ہے
 اور سرخ ہو کر آگ کا ہمزگ بن جاتا ہے تو گو وہ آگ نہیں ہو جاتا لیکن اُس میں تمام صفتیں
 آگ کی پائی جاتی ہیں یہاں تک کہ کہتے ہیں کہ آگ ہو گیا، فنا فی اللہ کے مقام
 میں انسان کی بھی یہی حالت ہوتی ہے۔

رنگ آہن محو رنگ آتش است ز آتش می لافند و خامش و شست
 چون بہ سرخی گشت همچون زرکان پس انا النار است لافش بی زبان
 شد ز رنگ و طبع آتش محتشم گوید اُو من آتشم من آتشم
 آتشم من گر ترا شکست وطن آزمون کن دست را بر من بن
 آتشم من، بر تو گر شد شتبہ روی خود بر روی من یکدم نہ
 آدمی چون نور گیرد از خدا ہست مسجود ملائک ز اجتبا
 اسی مسئلہ کو ایک اور پیرایہ میں ادا کیا ہے۔

نانِ مردہ چون حریت جان بود زندہ گرد و نان و عین آن شود
 در نمک زار از خرمردہ فتاد آن خرمی و مردگی یکسو نہاد
 این نمک زار جسم ظاہر است خود نمک زار معانی دیگر است
 چونکہ یہ مقام یعنی فنا سلوک کا سب سے اخیر اور سب سے افضل تر مقام ہے مولانا نے بار بار

مختلف موقعوں پر اسکی شرح کی ہے اور بیان کیا ہے کہ جب تک یہ مرتبہ حاصل نہ ہو عشق اور محبت الہی نامتام ہے اور یہی مرتبہ ہے جس کو صوفیہ توحید سے تعبیر کرتے ہیں۔

چون انامی بندہ لاشد از وجود	پس چہ باشد تو بندیش ای محمود
چون بمر دم از حواس بوالبشر	حق مرا شد سمع و ادراک و بصر
ہست معشوق آنکہ او یک تو بود	مبداء وہم منتہایت او بود
تا زہر و از شکر تو نگذری	از گل وحدت کجا بوی بری
صبتہ اللہ ہست رنگِ تھم ہو	رنگہا یک رنگ گردند اندرو
طالب سب غلبستان کردگا	کہ رہستی ہا بر آرد او دمار
تا ندانند غیر او در کار گاہ	من علیہا فان برین باشد گاہ

حکمتہ! وجود اسکے کہ مولا تا وحدت وجود کے قائل اور مقام فنا میں مستغرق تھے تاہم انکا یہ مذہب ہے کہ یہ مقام ایک وجدانی اور ذوقی چیز ہے جس شخص پر یہ حالت طاری نہ ہو اسکو یہ الفاظ استعمال نہ کرتے چاہئیں چنانچہ فرعون اور منصور کا اختلاف حالت اسی پر مبنی ہے۔

آن انا بیوقت گفتن لغت است	وان انا در وقت گفتن رحمت است
فرعون ۱۲	منصور ۱۲

عبادت | ارباب تصوف کے نزدیک عبادت کا مفہوم اُس سے الگ ہے جو عام علما اور ارباب ظاہر بیان کرتے ہیں۔ ان لوگوں کے نزدیک عبادت ایک قسم کی مزدوری ہے جسکے صلہ کی توقع ہے یا تعمیل حکم ہے جسکے بجانہ لانے سے سزا کا خوف ہے۔ لیکن تصوف میں عبادت کے معنی یہ ہیں کہ بغیر کسی توقع یا خوف کے محض محبت الہی اسکا باعث ہو۔ ابتدا میں بچہ مکتب میں جاتا ہے تو یا جبراً جاتا ہے یا اس وجہ سے کہ اسکو انعام اور صلہ کا لالچ ہوتا ہے لیکن جب جوان ہوتا ہے اور اسکے ساتھ اسکو علم کا ذوق پیدا ہو جاتا ہے تو وہ خوف و طمع کی بنا پر مکتب میں نہیں جاتا بلکہ علم کا ذوق اسکو مجبور کرتا ہے یہاں تک کہ جب علم کا خوب چسکا پڑ جاتا ہے تو اسکو اگر مکتب میں جانے سے روکا جائے تب بھی نہیں رک سکتا۔ حضرات صوفیہ کے نزدیک اسی قسم کی عبادت کا نام عبادت ہے۔

ہر مقلد را درین رہ نیک و بد	ہمچنان بستم بہ حضرت می کشد
جملہ در زنجیریم و بہتلا	می روند این رہ بغیر اولیا
می کشند این راہ را بیگانہ وار	بجز کسانے واقف اسرار کار
جہد کن تا نور تو رختشان شود	تا سلوک و خدمت آسان شود
کو دکان امی بری مکتب بہ زور	زان کہ ہستند از فوائد چشم کور
چون شود واقف بہ مکتب میرود	جانش از رفتن شکفتہ می شود
می رود کو دکان بہ مکتب بیچ پیچ	چون نہ دید از مزد کار خویش بیچ
چون کند در کیسہ دانگی دست مزد	انگہی بے خواب گرد شب چہ دزد

ایسا کرنا مقلد گشتہ را ایسا طوطا صفا بسر گشتہ را
 این محبت حق ز بہر علتی وان دگر را بی غرض خود خلعتی
 این محبت دایہ لیک از بہر شیر وان دگر دل دادہ بہر این ستیر
 طفل را از حسن او آگاہ نے غیر شیر او را از وودخواہ نے
 وان دگر خود عاشق دایہ بود بے غرض در عشق یک رایہ بود
 پس محبت حق بہ تقلید وہ ترس دفتر تقلید می خواند بہ درس
 وان محبت حق ز بہر حق کجاست کہ از اغراض وز علتہا جداست
 اسی بنا پر ارباب ظاہر عبادات کے لیے اوقات معینہ کے پابند ہیں لیکن اہل دل
 کے لیے ہر وقت عبادت کا وقت ہے انکے لیے رات کے تمام اوقات بھی عبادت
 کے لیے بس نہیں کرتے۔

پنج وقت آمد نماز رہنمون عاشقانہ را صلوٰۃ دائمون
 نہ بہ پنج آرام گیر و آن خمار راست گویم نہ بہ صد نہ صد ہزار
 نیست ز رغبان نشان عاشقان سخت مستقی است جان عاشقان
 نیست ز رغباطریق ماہیان ز آنکہ بے دریا نہ دار و انس جان
 آب این دریا کما لیل بقعہ ایست باخمار ماہیان یک جرعہ است
 یکدم ہجران بر عاشق چو سال وصل سالی متصل پیش خیال
 عشق مستقی است مستقی طلب در پی ہم این آن چون در شب

ہیچ کس باخویش ز رعبا نمود؟ ہیچ کس با خود یہ نوبت یار بود؟
 اسی بنا پر عبادات کے متعلق جو احکام اور شرائط ہیں، علمائے ظاہر اُنکے ظاہری
 معنی لیتے ہیں، لیکن صوفیہ اُنکو اس نگاہ سے دیکھتے ہیں کہ وہ اصل معنی کے لیے بجائے
 الفاظ اور عنوان کے ہیں۔

مثلاً نماز کے لیے طہارت شرط ہے، علمائے ظاہر کے نزدیک اسکی حقیقت صرف
 اس قدر ہے کہ انسان کا جسم اور لباس بول و براز وغیرہ سے پاک ہو، لیکن صوفیہ کے
 نزدیک اسکا اصل مقصد دل کی صفائی اور پاکی ہے۔

در شریعت ہست مکروہ امی کیا در امامت پیش کردن کور را	شریعت میں اندھے کا امام ہونا مکروہ ہے
کور را پرہیز نہ بود از قدر چشم باشد اصل پرہیز و حذر	اسکی وجہ یہ ہے کہ اندھا تجا سے بچ نہیں سکتا کیونکہ پرہیز اور احتیاط کا دریمہ آنکھ ہے
کور ظاہر در نجاست ظاہرست کور باطن در نجاست سرست	ظاہر کا اندھا ظاہری نجاست میں مبتلا ہے لیکن دل کا اندھا باطنی نجاست میں گرفتار ہے
این نجاست ظاہر از آب رود وان نجاست باطن افزون میشود	ظاہری نجاست پانی سے زائل ہو جاتی ہے لیکن باطنی نجاست اور بڑھتی ہے
چون نجس خواندست کافر اخدا آن نجاست نیست در ظاہر و را	خدا نے کافروں کو جو نجس کہا ہے تو ظاہری نجاست کے لحاظ سے نہیں کہا

اسی طرح نماز کے ارکان و اعمال کی حقیقت یہ ہے

معنی تکبیر این ست لے اُمیم
وقت قریح اللہ اکبر سیکنے^{۱۱}
کامی خدا بیش تو ما قربان شدیم
ہمچنین درونج نفس کشتنے
در قیام این نکتہ ہا و اردو جمع
قوت استادن از نجلت نماند
باز فرمان می رسد بر دوار سر
از رکوع و پا سخ حق بر مے شمر

اسی طرح اور ارکان نماز کی حقیقت بیان کر کے مولانا فرماتے ہیں۔

در نماز این خوش اشارتہا بہ بین
بچہ بیرون آرا از بیضہ نماز
تا بدانی کان بخوابد شدیقین
سر مرز چوں مرغ بے لعظیم ساز
روزہ، ارباب ظاہر کے نزدیک، فاقہ کا نام ہے لیکن حضرات صوفیہ
کے نزدیک اس کی حقیقت ہے۔

ہست روزہ ظاہر اساک طعام	ظاہری روزہ یہ ہے کہ کھانا نہ کھایا جائے۔
روزہ معنی توجہ وان تمام	لیکن معنوی روزہ توجہ الی اللہ کا نام ہے
این دہان بند و کہ چیری کم خورد	ظاہری روزہ دار موٹھ بند کر لیتا ہے کہ کوئی چیز نہ کھا
وان یہ بند و چشم وغیری نگر د	لیکن معنوی روزہ آرا بھین کر لیتا ہے کہ خدا کو سلیط نظر نہ دے
ہست گربہ روزہ دار اند صیام	بلی بھی روزہ رکھتی ہے۔
خفتہ کردہ خویش بر صید عام	چوتکار کرنے کے لیے چپ چاپ بیٹ جاتی ہو

کرده بد زین ظن کج صد قوم را	اس فوجیال سے سیکڑوں قوموں کو آدمی خراب کرتا ہے
کرده بد نام اہل جود و صوم را	اور اہل جود و صوم کو بدنام کرتا ہے

حج کی نسبت مولانا فرماتے ہیں۔

حج زیارت کردن خانہ بود	حج رب البیت مروا نہ بود
جاہلان تعظیم مسجدی کنند	در جفای اہل دل جدی کنند
مسجدی کا ندردرون ولیاست	سجدہ گاہ جملہ است آنجا خداست
آن مجازست این حقیقت بخران	نیست جز مسجد درون سروران
صورتی کو فاختہ سرو عالی بود	اوز بیت اللہ کے خالی بود



فلسفہ وسائنس

اگرچہ علم کلام تصوف اخلاق سب فلسفہ میں داخل ہیں اور اس کا طے سے مثنوی تمام تر فلسفہ ہے لیکن چونکہ علم اخلاق نے ایک مستقل حیثیت قائم کر لی ہے اور علم کلام و تصوف مذہب کے دائرہ میں آگئے ہیں اس لیے فلسفہ کے عام اطلاق سے یہ علوم متبادر نہیں ہو سکتے اس بنا پر فلسفہ سے فلسفہ کی وہ شاخیں مراد ہیں جو علوم مذکورہ سے خارج ہیں۔

مولانا کو اگرچہ مثنوی میں فلسفہ کے مسائل کا بیان کرنا پیش نظر نہ تھا لیکن انکا دماغ اس قدر فلسفیانہ واقع ہوا تھا کہ بلا قصد فلسفیانہ مسائل انکی زبان سے ادا ہوتے جاتے ہیں وہ معمولی سے معمولی بات بھی کہنا چاہتے ہیں تو فلسفیانہ نکتوں کے بغیر نہیں کہہ سکتے یہی وجہ ہے کہ وہ کوئی مختصر سی حکایت شروع کرتے ہیں تو جزو میں جا کر ختم ہوتی ہے ہم اس موقع پر فلسفہ اور سائنس کے چند مسائل درج کرتے ہیں جنمنا اور تبعا مثنوی میں بیان کیے گئے ہیں۔

تجاذب اجسام [یعنی یہ کہ تمام اجسام ایک دوسرے کو اپنی جانب کھینچ رہے ہیں اور اسی کشش کے مقابلہ باہمی سے تمام سیارات اور اجسام اپنی اپنی جگہ پر قائم ہیں] اس مسئلہ کی نسبت تمام یورپ کا بلکہ تمام دنیا کا خیال ہے کہ نیوٹن کی ایجاد ہی لیکن لوگوں کو یہ شکر حیرت ہوگی کہ سیکڑوں برس پہلے یہ خیال مولانا روم نے

ظاہر کیا تھا، چنانچہ فرماتے ہیں۔

جملہ اجزائے جہان زان حکم پیش جفت جفت عاشقان جفت بخش
ہست ہر خیزوی بعالم جفت خواہ راست ہچون کمر او برگ کاہ
آسمان گوید زمین را مہربا با تو ام چون آہن آہن رہا
اسی بنا پر زمین کے معلق رہنے کی وجہ ایک حکیم کی زبان سے اس طرح بیان کی ہے۔
گفت سائل چون بانداین خاکیان در میان این محیط آسمان
ہچو قندیے معلق در ہوا؟ نے بر آفل میرو و نے بر علا،
آن حکیمیش گفت کہ جذب سما از جہات شش، بانداند رہوا
چون زمناطیس قہر بخت در میان ماند آہنے اونخت

یعنی چونکہ اجرام فلکی ہر طرف سے کشش کر رہے ہیں، اس لیے زمین بیچ میں معلق ہو کر رہ گئی ہے اسکی مثال یہ ہے کہ اگر مقناطیس کا ایک گنبد بنایا جائے اور لوہے کا کوئی ٹکڑا اس طرح ٹھیک وسط میں رکھا جائے کہ ہر طرف سے مقناطیس کی کشش برابر پڑے تو لوہا ادھر میں لٹکا رہ جائیگا یہی حالت زمین کی ہے۔

تجاذب ذرات تحقیقات جدید کی روش سے یہ ثابت ہوا ہے کہ جسم کی ترکیب نہایت

چھوٹے ذرات سے ہے جنکو اجزائے ذرات مین کہتے ہیں ان ذرات مین بھی باہم کشش ہے لیکن کشش کے مدارج یکساں نہیں بلکہ بعض ذرات بعض ذرات کو نہایت شدت سے کشش کرتے ہیں اس لیے ان مین نہایت اتصال ہوتا ہے اور

اسی قسم کے اتصال ذرات کو عام محاورہ میں ٹھوس کہتے ہیں مثلاً لوہا بہ نسبت لکڑی کے زیادہ ٹھوس ہے کیونکہ جن ذرات سے مرکب ہے انہیں باہمی کشش نہایت قوی ہے لکڑی کے ذرات میں کشش کم ہے بعض چیزوں میں کشش اور بھی کم ہوتی ہے اور اس بنا پر وہ بہت جلد ٹوٹ یا پھٹ سکتی ہے، تخیل اور تکلف کے معنی بھی یہی ہیں یعنی اجزاء کے اتصال کا کم اور زیادہ ہونا۔

تجاذب ذرات کے مسئلہ کو بھی نہایت صریح کے ساتھ مولانا نے بیان کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں۔

میل ہر جزئی بہ جزئی می نہد	زاتھا دہر دو تولیدی جہد
ہر کی خواہان دگر را ہجو خویش	از بے تکمیل فعل و کار خویش
دور گردون راز موج عشق دان	گر نبود می عشق بفسردی جہان
کے جمادی محو گشتی در نبات	کے فدائے روح گشتی نامیات
ہر کی بر جا فسردی ہجو تیغ	کے بے پیران و جویان چن تلخ

ان اشعار میں مولانا نے جذب کو عشق کے لفظ سے بھی تعبیر کیا ہے اور یہ صوفیانہ اصطلاح ہے، ان اشعار میں مولانا نے بیان کیا ہے کہ نباتات جن اجزاء سے پرورش پاتے ہیں وہ جمادی اجزاء میں لیکن چونکہ ان میں اور نباتی اجزاء میں باہمی کشش اور تجاذب ہی اس لیے وہ اجزاء نبات بن جاتے ہیں اسی طرح نباتی اجزاء حیوانی اجزاء بن جاتے ہیں اگر کشش اور تجاذب نہ ہوتا تو ہر جزو اپنی جگہ پر جم کر رہ جاتا اور یہ مرکبات ظہور میں نہ آتے۔

تجدد اشال تحقیقات جدیدہ سے ثابت ہوا ہے کہ جسم کے اجزاء نہایت جلد جلد فنا

ہوتے جاتے ہیں اور انکی جگہ نئے اجزا آتے جاتے ہیں بیان تک کہ ایک مدت کے بعد انسان کے جسم میں سابق کا ایک ذرہ بھی باقی نہیں رہتا بلکہ بالکل ایک نیا جسم پیدا ہو جاتا ہے لیکن چونکہ فوراً پرانے اجزا کی جگہ نئے اجزا قائم ہو جاتے ہیں اسلئے کسی وقت جسم کا فنا ہونا محسوس نہیں ہوتا۔

مولانا نے اس مسئلہ کو نہایت وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے،

پس تہ اہر لحظہ مرگ و رجعتی است	مصطفیٰ فرمود دنیا ساعتی است
بہر نفس نوے شود دنیا و ما	بے خبر از نوشدن اندر بقا
عمر، چون جوے نو نو میرسد	مستمرے سے نماید در جسد
آن ز تیزی مستمر شکل بدست	چون شرر کش تیز جنبانی بدست
شاخ آتش را بہ جنبانی بساز	در نظر آتش نماید بس دراز

مولانا بحر العلوم ان اشعار کی شرح میں لکھتے ہیں۔

بیان است مرسلہ تجد و امثال را و آن این است کہ صور ہمہ کائنات در بہر آن متبدل می شود کہ در بہر آن صورتی معدوم می شود و صورت آخری در آن موجود می شود با وحدت عین و این نیست کہ یک صورت باقی باشد و و آن لیکن چونکہ صورت زائلہ شبیہ صورت حادثہ است جس این متبدل را نمی یابد و گمان بردہ میشود کہ همان صورت ستمرہ است۔

مسئلہ ارتقا | موجودات عالم کی تقسیم چار قسموں میں کی گئی ہے جمادات نباتات

حیوانات، انسان، لیکن اس کے مسئلہ آفرینش کے متعلق حکماء میں اختلاف رہا ہے،
عام رہا ہے کہ یہ چاروں اپنے وجود میں مستقل ہیں یعنی فطرت نے انکو ابتداء ہی سے
اسی صورت میں پیدا کیا، دوسرے فریق کا خیال ہے کہ اصل میں صرف ایک چیز تھی وہی
ترقی کرتے کرتے اخیر درجہ یعنی انسان تک پہنچی، انسان پہلے جماد تھا، پھر نبات، پھر حیوان،
پھر انسان، یہ سلسلہ ارتقا خود ان انواع کے ماتحت انواع میں بھی جاری ہے، مثلاً فاختہ
قرمی، کبوتر، جڈاگانہ، نوعین، نہیں ہیں بلکہ اصل میں ایک ہی پرند تھا جو خارجی اسباب سے
مختلف صورتیں بدلتا گیا اور صورت کے انقلاب کے ساتھ سیرت بھی بدلتی گئی، اس مسئلہ کا
موجد ڈارون خیال کیا جاتا ہے اور درحقیقت ڈارون نے جس تفصیل اور تدقیق سے
اس مسئلہ کو ثابت کیا اس کے لحاظ سے وہی اس مسئلہ کا موجد کہا جاسکتا ہے۔

مولانا نے اس مسئلہ کو اشعار ذیل میں بصراحت لکھا ہے۔

آئندہ اول بہ تسلیم جماد	وز جمادی در نباتی اوقاد
سالہا اندر نباتی عسر کرد	وز جمادی یادنا و رد از نبرد
وز نباتی چون بہ حیوان اوقاد	نامدش حال نباتی یسج یاد
جز بہان میلے کہ دارد سوی آن	خاصہ در وقت بہار ضمیران
بہچو میل کو دکان با مادران	سر میل خود مداند و لبان
بہچنین تسلیم تا اقلیم رفت	تا شد اکنون عاقل و دانا و زفت

ایک علمی ماہوار رسالہ



شبلی نعمانی

آنریری ایڈیٹر

قیمت سالانہ مع مصارف ڈاک صرف عام

اسلامی علوم و فنون - عقائد و تاریخ - فلسفہ و اخلاق کے بہت سے ایسے مسائل ہیں جن پر الگ الگ مستقل تصنیف نہیں لکھی جاسکتی۔ لیکن وہ ایسے ضروری اور اہم بالشان مسائل ہیں کہ اسلامی لٹریچر ان سے بے نیاز نہیں ہو سکتا۔ میرا ایک مدت سے ارادہ تھا کہ یہ معلومات اور تحقیقات ایک ماہوار رسالے کے ذریعے سے وقتاً فوقتاً شائع ہوتے رہیں۔ اس ارادہ کے پورا کرنے کا خیال آیا تو مناسب معلوم ہوا کہ اس قسم کا رسالہ ذاتی حیثیت سے نہیں بلکہ کسی اسلامی انجمن کے انتساب سے اشاعت پائے۔ اس مقصد کے لیے ندوۃ العلماء سے زیادہ کسی انجمن کو استحقاق حاصل نہ تھا کیونکہ مسلمانوں کا اگر کوئی علمی اور مذہبی مرکز قائم ہو سکتا ہے تو وہ ندوۃ العلماء ہی کے زیر اثر ہو سکتا ہے۔ چنانچہ ڈھائی برس سے یہ رسالہ 'الندوہ' کے نام سے اشاعت پا رہا ہے۔ اس وقت تک (سین جو مضامین تک) انہیں سے بعض کے عنوانات حسب ذیل ہیں جنہیں مضامین کی اہمیت کا اندازہ ہو سکے گا۔ علوم القرآن - فلسفہ یونان پر مسلمانوں نے کیا اضافہ کیا۔ علوم جدیدہ - ابن رشد - فن بلاغت - تذکرہ مولوی غلام علی آزاد بلگرامی - فن نحو کی مروجہ کتابیں - مسائل فقیہیہ پر ضروریات زمانہ کا اثر - موبدان مجوس - ذوالنون مصری - فارسی شاعری اور عرفی شیرازی - مسلمانوں کی بے تعصبی - پردہ اور اسلام - ابن جوزی کی کتاب مناقب عمر بن عبدالعزیز پر ریویو - جہرۃ البلاغت - سوانح امام بخاری اور انکی تصنیفات - المردۃ المسلمہ پر ریویو۔

ایک خاص بات یہ ہے کہ اس رسالہ کی آمدنی کیسکی ملک نہیں۔ بلکہ معمولی مصارف کے ادا کے بعد اگر کچھ پس انداز ہوگا تو ندوۃ العلماء کے تعلیمی صیغہ میں صرف ہوگا۔ اور اس لحاظ سے اس پرچہ کی خریداری دخل حسنت اور برکت ہے۔ درخواست ایڈیٹر یا منیجر کے نام آوے۔

شبلی نعمانی - ندوہ لکھنؤ